Konsekration und res sacrae im römischen Sakralrecht.

Einer hohen Juristischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München
als Inauguraldissertation vorgelegt

von

Georg Freiherr von Hertling,
Regierungsakzessist.

München
K. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei Dr. C. Wolf & Sohn
1911.

Konsekration und res sacrae im römischen Sakralrecht.

Einer hohen Juristischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München
als Inauguraldissertation vorgelegt

von

Georg Freiherr von Hertling,
Regierungsakzessist.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

München
K. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei Dr. C. Wolf & Sohn
1911.

Referent: o. ö. Professor Dr. Leopold Wenger.

Die Rechtsverhältnisse der res sacrae haben, wenn wir von den Vorschriften des kanonischen Rechtes absehen, keine andere gesetzliche Grundlage als die Bestimmungen der justinianeischen Gesetzgebung. Diese sind aber selbst nichts anderes, als Grundsätze des heidnischen Sakralrechts, die den durch den Wechsel der Staatsreligion geschaffenen neuen Verhältnissen durch mehr oder weniger geschickte redaktionelle Änderungen angepaßt wurden. Betrachten wir das hiedurch entstandene Produkt außerhalb seines historischen Zusammenhanges als etwas für sich existierendes, so werden wir gestehen müssen, daß es uns wenig sagt. Nun kommt es aber hier ganz besonders darauf an, von den jenen Vorschriften zu Grunde liegenden Gedanken und Vorstellungen ein möglichst deutliches Bild zu gewinnen, denn nur wenn wir ein solches besitzen, können wir die Bedeutung und Tragweite, die den ursprünglich heidnisch-rechtlichen Bestimmungen im Christentum noch zukommen konnte, richtig beurteilen. Darum ist es nicht bloß für den Historiker, sondern auch für den modernen Juristen von großem Interesse, den Grundgedanken der heidnischen Bestimmungen über die res sacrae nachzugehen.

Die Lehre von den res sacrae des klassischen römischen Rechts ist reich an alten Kontroversen und ist bis auf den heutigen Tag nur teilweise klargestellt.

Wir wissen aus dem corpus iuris, daß die res sacrae in gewissem Sinn extra commercium[1]) waren; was wir uns aber unter einer res sacra eigentlich vorstellen sollen, das sagen uns die Quellen nicht. Allerdings, an einigen Stellen finden wir Aussprüche, die fast wie eine Definition des Begriffs ‚res sacra' aussehen. Aber von einer uns verständlichen Aufzählung aller Merkmale, die den Begriff der ‚res sacra' ausmachen, sind diese „Definitionen" weit entfernt.[2]) Es handelt sich hauptsächlich um folgende Stellen:

Gallus Aelius ait sacrum esse, quodcunque more atque instituto[3]) principis consecratum sit, sive aedis, sive ara, sive signum, sive locus, sive pecunia, sive quid aliud, quod diis dedicatum atque consecratum sit. (Festus s. v. sacer mons.)

Sacrae autem res sunt hae, quae publice consecratae sunt, non private[4]) (l. 6 § 3 D. I. 8).

Sacra loca ea sunt, quae publice sunt dedicata (l. 9 pr. D. I. 8).

Sacer locus est locus consecratus (l. 9 § 2 D. I. 8).

Sacrae res sunt, quae rite per pontifices deo consecratae sunt (§ 8 J. II, 1).

Sacrae sunt, quae diis superis consecratae sunt (Gaius II, 4).

Sacrum est, ut Trebatius . . . refert, quidquid est quod deorum habetur (Macrob. Saturnal. III, 3, 2).

Die Quinteſſenz all dieſer Ausſprüche iſt alſo: sacrum est, quod diis consecratum est. Aber was ſollen wir uns unter dem ‚consecrare' denken? So viel iſt ja wohl ſicher, daß consacrare (sacrum reddere, καθιεροῦν) eine menſchliche Handlung bezeichnet. Aber was bedeutet dieſe Handlung? Merkwürdigerweiſe wiſſen wir, wie es bei einer ſolchen Konſekration ungefähr zugegangen ſein mag. Von dem äußeren Hergang bei einer Konſekration erzählt vor allem Livius II, 8., 6—8, wo wir hören, daß der Konſul Horatius Pulvillus ‚tenens postem precationem peragit et dedicat templum'; τῶν θυρῶν ἁφάμενος ἐπέραινε τὴν λοιπὴν καθιέρωσιν' heißt es bei Plutarch Publ. 14, 20. Die Worte, die er dabei ſpricht, werden als νενομισμέναι ἐπὶ τῇ καθιερώσει φωναί bezeichnet (Plut. a. a. O.). Es waren alſo beſtimmte, formelhafte Worte, die da geſprochen wurden und dieſe Worte ſagten dare se numini (Serv. ad Verg. Georg. III, 16). An anderer Stelle hören wir noch, daß der Pontifex Maximus die Konſekrationsworte vorſpricht: sic aedis sacra pontifice praeeunte dicendo dedicatur (Varro de linqua latina VI. 61). — Ob das alles wirklich weſentliche Teile der Konſekration waren, ferner ob damit ausnahmslos alle weſentlichen Momente erwähnt ſind, läßt ſich aus den Quellen nicht ohne weiteres beantworten. Und wenn auch, ſo iſt doch immer noch ungewiß, ob das, was für die Weihe vom Staat geſtifteter Tempel galt — denn nur auf dieſe beziehen ſich die „typiſchen Konſekrationsfälle",[5])

denen wir in der römischen Literatur begegnen, auch für andere Fälle gegolten hat.

Unter diesen Umständen ist es begreiflich, daß die Untersuchungen über consecratio und res sacrae regelmäßig diesen Akt der „staatlichen Tempelweihe" zum Ausgangspunkt wählen und erst auf Grund des hiebei gewonnenen Materials versuchen, weitere Schlüsse zu ziehen. Die Ansichten über die „staatliche Tempelweihe" haben im Lauf der Zeit mehrfach stark gewechselt. Im 18. Jahrhundert bis ins 19. herein, hat man in der Konsekration eine vom Priester zu vollziehende religiöse Handlung gesehen. Als man dann später gelernt hatte, die Konsekration als eigentliches Rechtsgeschäft zu betrachten, blieb man zunächst dabei, daß dieses Rechtsgeschäft vom Priester als Vertreter des Stifters vorzunehmen sei. Wiederum später nimmt dann die herrschende Meinung an, daß der Priester nicht allein, sondern nur im Zusammenwirken mit einem weltlichen Vertreter des Staates das Rechtsgeschäft der Konsekration habe vornehmen können, bis dann schließlich die Teilnahme des Priesters überhaupt nur noch als fakultativ und nur diejenige des Stifters beziehungsweise seines weltlichen Vertreters als wesentlich bezeichnet wird.

Man mag der Ansicht sein, daß die Akten über die Konstruktion der staatlichen Tempelweihe mit den Ausführungen von Pernice (in der Berliner Akad. d. Wissensch. 1885) geschlossen sind. Aber die Lösung, die er gefunden hat, ist, wenn wir auch nicht behaupten, eine bessere zu wissen, doch keineswegs so restlos befriedigend, daß wir jedermann zumuten könnten, ihm ohne weiteres zu folgen. Dieser Umstand und die Tatsache, daß fast alles, was über Konsekration und res sacrae geschrieben wurde, in die Literatur über die juristische Konstruktion der staatlichen Tempelweihe hineingearbeitet ist, dürften es rechtfertigen, wenn wir versuchen wollen, das was Generationen von Juristen über die staatliche Tempelweihe geschrieben haben, in Umrissen an uns vorbeiziehen zu lassen.[6])

Die ältere Literatur, namentlich diejenige aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, geht wie gesagt, von vorneherein von der Annahme aus, daß bei der staatlichen Tempelweihe ein vom Priester unter Zeremonien und Gebeten zu vollziehender religiöser Weiheakt

eine Hauptrolle gespielt habe. Die Wirkungen dieser Weihe hätten wir uns wohl so zu denken, daß sie der geweihten Sache, namentlich dem locus consecratus einen religiösen Charakter verliehen oder, vom Standpunkt der Gläubigen aus gesprochen, den letzteren verboten hätte, den Platz für profane Zwecke in Anspruch zu nehmen. Ein solches Verbot ist sowohl bei denjenigen Stätten denkbar, auf denen demnächst ein Gottesdienst eingerichtet werden soll, als auch bei solchen, die lediglich aus religiösen Rücksichten unbenützt und unbebaut liegen bleiben sollen. So ist z. B. der Platz, wo Karthago gestanden hat, konsekriert worden. In diesem Sinne betont Thomas Wagner (de cons. templ. rom, S. 23), daß die Konsekration eines Grundstücks keineswegs notwendig mit der Errichtung einer Kultstätte an dieser Stelle in Zusammenhang stehen müsse, und der von ihm daselbst zitierte Fronto Grammatikus verrät uns durch seine Gegenüberstellung: „dedicatur deo; consecratur quasi sanctum constituitur. hoc est: dedicatur deo quod illi debetur; consecratur quod profanum sit", daß er der Konsekration wohl nur die Wirkung zuschreibt, daß sie ihrem Objekt einen besonderen religiösen Charakter verleihe.[7]) Der gleichen Anschauung begegnen wir bei Mazochius: consecrare heißt bei ihm so viel wie „religione obstringere" (S. 83); dieses religione obstringere vollzog sich ‚religiosis ritibus et priscis verbis' (S. 102); irgend einen tieferen religiösen Gedanken, der über die unbestimmte Vorstellung hinausginge, daß die konsekrierte Sache in irgend einer geheimnisvollen Beziehung zu Gottheit stehe, scheint Mazochius nicht hinter der Konsekration zu suchen: S. 97 spricht er vom Gegensatz zwischen Dedikation und Konsekration: ‚illa nihil aliud est quam ... primus rei usus; haec vero — certis ritibus formulisque conceptis perficiebatur'. Logischerweise müßte er doch im Nachsatz sagen, was die Konsekration ist. Statt dessen geht er darüber mit einem Seitensprung hinweg und deutet an, wie sie vollzogen wurde. Eine religiöse Weihe ist eben etwas, was man nicht leicht annalysieren kann.

Es wäre verfehlt, wollten wir diese Ansichten über die Konsekration von vorneherein als mit dem nüchtern praktischen Sinn der Römer unvereinbar zurückweisen. Denn die Vorstellung, daß man durch Gebete und Zeremonien Einfluß auf gedachte Beziehungen

zwischen einer Sache und den Göttern oder Geistern üben könne, ist den Römern durchaus nicht fremd: man denke an die Lustration und die Inauguration mit ihren reinigenden, entsühnenden, entzaubernden Wirkungen.[8]) Die Lustration war ein zeremoniöser Reinigungsakt, der, vom Staat oder vom Einzelnen ausgehend, sowohl an öffentlichem Gut als auch an Privateigentum vorgenommen wurde. Ihr verwandt, aber doch etwas wesentlich anderes war die Inauguration. Diese beseitigt die ideellen religiösen Hindernisse, die der Verwendung eines Platzes zur Vornahme gewisser politischer Akte oder von Kulthandlungen bestimmter Riten entgegenstehen, indem sie den Platz abgrenzt (locus fando effatur) und die auf dem abgegrenzten Platz ruhenden sakralen Hindernisse beseitigt. So gut den Römern diese beiden Arten religiöser Weihen geläufig waren, hätten sie auch eine Konsekration im oben erörterten Sinne kennen können.

Tatsächlich scheint das jedoch nicht der Fall gewesen zu sein. Wenigstens stößt man bei dem Versuch, die Tempelweihe so zu konstruieren, auf kaum zu übersteigende Hindernisse. Schon aus der Terminologie der Quellen ergeben sich große Schwierigkeiten. Die Quellen bezeichnen die Tempelweihe bald als consecratio, bald als dedicatio. So werden diese beiden Ausdrücke, wenigstens da, wo sie als termini technici verwendet werden, als gleichbedeutend behandelt oder doch als synonym. Von Haus aus sind sie das natürlich durchaus nicht. Dedicare bedeutet ursprünglich im großen und ganzen das gleiche wie heute noch, nämlich dedizieren, widmen, stiften. Dieser etwas unbestimmte Begriff erhält verschiedene, aber besser greifbare Gestalten, je nach dem Gesichtspunkt, aus dem wir ihn betrachten: legen wir nur auf den tatsächlichen äußeren Erfolg Gewicht, so können wir dedicare übersetzen mit „einem bestimmten Gebrauch zuführen",[9]) wobei wir uns regelmäßig den Gebrauch seitens eines Dritten vorstellen. Vom Standpunkt des Juristen aus betrachtet wird dedicare zumeist gleichbedeutend sein mit „unentgeltlich zuwenden", so daß wir in der Regel an eine aus Liberalität erfolgende Begründung oder Übertragung eines Rechtes denken werden. Wollen wir dagegen die wirtschaftliche Seite betonen, so werden wir sagen, dedicare heißt: „für die Kosten einer Sache auf-

kommen."[10]) Der Begriff ist also ziemlich weit zu fassen. Ähnlich ist es mit dem Konsekrationsbegriff: rem consecrare heißt einfach etwas zur res sacra machen. Nun ist der Ausdruck res sacra, wo er nicht technisch gebraucht ist, beinahe ebenso unbestimmt wie unser modernes „heilig". Nach Meurer (I S. 173) bedeutet er ganz allgemein eine Sache, „welche menschliches Wähnen in eine gewisse direkte Verbindung mit der Gottheit bringt".[11]) Sachen, die in diesem weiteren, nicht technischen Sinne sacrae sind, gibt es in Menge. Zum Teil sind sie eo ipso „sacrae", wie gewisse Tiere und Pflanzen,[12]) zum Teil sind sie durch Menschen zu res sacrae gemacht worden. Die Handlung, durch die der Mensch eine Sache zur res sacra i. w. S. macht, ist dann eben ein consecrare i. w. S. Wie kommt es nun, daß zwei so verschiedene Begriffe, wie es consecrare und dedicare sind, da, wo sie als technische Ausdrücke des Sakralrechtes auftreten, als gleichbedeutend verwendet werden können? Denn daß dies geschieht, läßt sich nicht leugnen. Man vergleiche z. B. Ulpian in 1 9 pr und § 2 D. I, 8, ferner Gallus Aelius bei Festus s. v. sacer mons. Kann man etwa den gleichen Vorgang je nach dem Gesichtspunkt, aus dem man ihn betrachtet, so oder so bezeichnen? Oder setzt sich die Weihe aus einem consecrare und einem dedicare zusammen, so daß man partem pro toto erwähnend den ganzen Akt so oder so nennen könnte? Die ältere Literatur hat vielfach geglaubt, in der sprachlichen Unterscheidung zwischen consecratio und dedicatio den festen Punkt gefunden zu haben, von dem aus die Schwierigkeiten des ganzen Problems gehoben werden könnten und erschöpft sich daher in Spekulationen über das Verhältnis von Konsekration und Dedikation.

Alexius Symmachus Mazochius stellt sich unter der Konsekration einen mehr oder weniger umständlichen Weiheakt vor, bei dem Zeremonien und althergebrachte Gebetsformeln eine große Rolle spielten. Er meint, wo es sich um eine zu Kultzwecken bestimmte Sache handelt, habe der sollenne primus rei usus einen Hauptteil der Konsekrationsfeierlichkeit gebildet. Ein feierlicher primus rei usus sive ἐγκαινισμός komme natürlich auch bei Dingen vor, die mit dem Gottesdienst nichts zu tun haben, und sei hier wie dort unter dem Namen dedicatio bekannt gewesen. Anderseits habe es auch Konse-

krationen gegeben, bei denen keine Dedikation vorgenommen wurde, nämlich dann, wenn die Konsekration zu einem Zweck erfolgte, der einen primus rei usus ausschloß. Das letztere war z. B. der Fall bei der Konsekration des Platzes, wo Karthago gestanden hat. Darum sagt Mazochius: poterat certe unum sine altero (consecratio sine dedicatione) consistere (S. 80). Später sagt er dann, daß trotz dieser begrifflichen Verschiedenheit der Sprachgebrauch keinen Unterschied zwischen Konsekration und Dedikation gemacht habe, und findet das auch ganz begreiflich quod res essent coniunctissimae et eodem tempore res sacrarentur et usui dicarentur (S. 97) und äußert zu Minucius: non male dedicavit dixit pro consecravit, quod erant res coniunctissimae nec separabiles (S. 83). Mazochius scheint nicht anzunehmen, daß eine dedicatio sine consecratione die res dedicata zur res sacra gemacht habe. Von seinem Standpunkt aus muß man daher praktisch wohl überall da, wo die Quellen die Dedikation als eine im Sakralrecht rechtserhebliche Tatsache bezeichnen, dieses Wort als im Sinne von Konsekration gebraucht verstehen, wie denn Mazochius auch selbst sagt: non inficior saepissime ei verbo (nämlich dedicare) consecrationis, tamquam rei cum dedicatione plerumque conjunctae, notionem inesse.[13])

Eine andere Auffassung von dem Verhältnis von Konsekration und Dedikation vertritt Thomas Wagner wenige Jahre nach Mazochius in einer Leipziger Dissertation. Er unterscheidet eine consecratio fundi und eine dedicatio templi. Die erstere denkt er sich offenbar ähnlich wie Mazochius als eine religiöse Weihe, während er die letztere mehr als Rechtsgeschäft auffaßt. Das wird man daraus entnehmen dürfen, daß er sich die oben bereits erwähnte Anschauung des Fronto Grammatikus (dedicatur deo; consecratur quasi sanctum constituitur. — hoc est: dedicatur deo quod illi debetur; consecratur quod profanum sit) vollständig aneignet. Die Konsekration erfolgt seiner Ansicht nach in der Regel durch Inauguration, mit anderen Worten: er meint, daß die Inauguration einen fundus zum locus sacer habe machen können. Letzteres spricht er zwar nicht direkt aus, aber man kann es zwischen den Zeilen lesen, wenn er sagt: ‚aedes enim sacrae dicebantur eae, quae ad sacrum

quendam essent constitutae usum, ipsa tamen augurationis lege non sacrae redditae erant", und dann den Vestatempel als Beispiel für eine Kultstätte anführt, die nicht inauguriert und doch aedis sacra gewesen sei. Daneben glaubt Wagner aber auch von einem selbständigen Konsekrationsakt zu wissen. Wir hören bei Tacitus hist. IV. 53 von einer großen Feier, die unter Vespasian auf dem Kapitol stattfand. Dort war der berühmte Juppitertempel abgebrannt und sollte neu aufgebaut werden. Ehe nun damit begonnen wurde, veranstaltete man ein prunkvolles religiöses Fest mit feierlicher Prozession, mit Gebeten und Opfern. Wagner (c. 27) bezeichnet die Feier als lustratio und sagt: est vero lustratio areae actus solemnis („ein" feierlicher Akt, nicht „der"), quo aream, variis adhibitis caeremoniis, deo alicui consecrarunt Romani. Ob er dabei annimmt, daß die bei Tacitus geschilderten Zeremonien als typische Konsekrationsfälle angesehen werden können, oder ob er sie für eine außerordentliche Feier hält, läßt sich schwer beantworten. Denn wenn er wirklich, wie wir glauben, der Inauguration eine konsekrierende Wirkung zuschreibt, so war seiner Auffassung nach, da ja fast alle Tempel inauguriert wurden, eine selbständige Konsekration durch „Lustration" in den allerseltensten Fällen veranlaßt oder gar notwendig. Die dedicatio templi denkt sich Wagner, wie es scheint, als dare deo, also wohl mehr als ein Rechtsgeschäft des Sakralrechts.[14]) Leider vermeidet er es aber, auf eine nähere Schilderung ihrer Wirkungen einzugehen, und das wäre es doch, worauf es uns ankäme. Glaubt er, daß es sich um ein Rechtsgeschäft handelt, durch das Rechte aufgegeben werden und meint er, daß diesem Aufgeben von Rechten auch ein Erwerb von Rechten seitens der Götter oder eines an ihrer Stelle stehenden Personenbegriffes entspreche? Vielleicht können wir daraus, daß Wagner an anderer Stelle (c. 54) sagt: .manumittebat ergo quasi, sic postem tenens, aedem illamque liberam efficiebat" schließen, daß wir die erstere Frage bejahen, die letztere verneinen sollen. Übrigens wird die Wagnersche Unterscheidung zwischen Konsekration und Dedikation dadurch wiederum etwas abgeschwächt, daß er sich die als religiöse Weihe empfundene Konsekration auch als ein dare deo vorzustellen scheint. Wenigstens wäre es anders nicht erklärlich, daß

er sich auf Isidorus beruft, welcher sagt: ‚omne autem quod deo datur aut dedicatur aut consecratur.' Immerhin bleibt ein gewisser Unterschied bestehen: Denn wenn das consecrare auch als ein deo dare bezeichnet wird, so ist das eben doch nur in einem ganz übertragenen Sinne gemeint, während das dedicare, wie es durch das Rechtsgeschäft der Dedikation erfolgt, einem wirklichen dare schon wesentlich näher steht.

Wagner und Mazochius sind nicht die ältesten unter den modernen Vertretern einer Spezialliteratur zum römischen Sakralrecht. Schon vor ihnen haben sich vor allem Brissonius und Gutherus mit dem gleichen Stoff befaßt. Aber sie haben nicht in dem gleichen Maße wie die beiden erstgenannten Autoren versucht, dem von ihnen angesammelten Material eine juristische Gestaltung zu geben.[15]) Allerdings an einer Stelle (II, 6) mutet uns Gutherus ganz modern an, nämlich da, wo er sagt, daß, wer eine Sache konsekrierte, coram pontifice illius proprietatem a se abdicabat. Aber wenn er dann dieses se abdicare bei Mobilien als manumissio sacrorum causa und bei Immobilien als detestatio sacrorum bezeichnet, wird er schon auf Widerspruch stoßen. Und wenn er dann weiter die in contione vorgenommene detestatio bezeichnet als denuntiatio facta cum testatione, in der einer erklärt, se consecraturum, so wird man sagen müssen, daß er augenscheinlich das in contione erfolgende coram pontifice proprietatem a se abdicare nur als Vorbereitung oder als Teil der Konsekration ansieht und uns im Unklaren darüber läßt, was das ist, was dem consecraturus noch zu tun übrig bleibt. Noch weniger als bei Gutherus und Brissonius dürfen wir bei den Glossatoren und Postglossatoren eine Aufklärung über die Tempelweihe und das Verhältnis von Konsekration und Dedikation suchen. Man hat augenscheinlich consecrare ohne weiteres im Sinne einer durch die Priester zu vollziehenden religiösen Weihe verstanden und dedicare als mit consecrare gleichbedeutend angesehen. Daher wird an l. 9 § 1 D. I, 8. sciendum est locum publicum tunc sacrum fieri posse cum princeps eum dedicavit die Bemerkung geknüpft: dedicare proprie potest poni, quia olim imperatores sacerdotes erant.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts werden Fragen des römischen Sakralrechts seltener erörtert (eine Ausnahme macht z. B. 1791 Bd. 2 von Glücks ausf. Erl. der Pandekten). Dagegen haben sich im 19. Jahrhundert wieder sowohl Juristen als auch Historiker und Theologen in großer Zahl mit diesem Thema beschäftigt. Auch unter diesen neueren Autoren finden sich manche, die in der Tempelweihe in der Hauptsache einen religiösen Weiheakt erblicken. Unter ihnen sind für uns vor allem die Theologen Krieg und Uhrig von Interesse, weil sie versuchen uns auseinanderzusetzen, was wir uns eigentlich unter dieser religiösen Weihe vorzustellen haben. Krieg überträgt einfach die Verhältnisse des kanonischen Rechts auf das römische Sakralrecht, indem er die Konsekration als Weihe bezeichnet, die die „Ausscheidung der Sache vom profanen Gebrauch" bezweckt und bewirkt habe (S. 235). Uhrig glaubt, daß durch die Konsekration, die er übrigens vom Augur vollzogen werden läßt, „die Gottheit vom Himmel auf die Erde herabgerufen und der Weiheort bezw. das Götterbild von ihr erfüllt wurde", so daß die geweihte Sache „als Bild fortan eine göttliche Verehrung in Anspruch nehmen, als Ort für die gnadenreiche Wohnung der Gottheit betrachtet werden konnte".[16]) Sowohl Krieg wie Uhrig unterscheiden eine von der Konsekration verschiedene Dedikation. Beide denken sich die Dedikation als „Übergabe des Tempels als Eigentum an die Gottheit" (Krieg a. a. O.).

Es ist kein Zufall, daß die Versuche einen Unterschied zwischen Konsekration und Dedikation nachzuweisen, gerade von denjenigen ausgehen, die sich die Tempelweihe als einen religiösen Weiheakt denken. Es läßt sich nämlich nicht leugnen, daß in den Quellen manches enthalten ist, was sich mit dieser Konstruktion der Tempelweihe schwer zusammenreimen läßt. Da bietet nun die Annahme, es habe einen von der Konsekration verschiedenen Dedikationsakt gegeben, einen willkommenen Ausweg: Äußerungen der Quellen, die zu einer priesterlichen religiösen Weihehandlung nicht recht passen wollen, werden auf den von der Konsekration verschiedenen Dedikationsakt bezogen, und zwar auch dann, wenn die Quellen nicht dedicare sagen, sondern consecrare. Denn es gilt ja als ausgemacht, daß die Quellen beide Ausdrücke oft vertauschen . . . .

Da ist zunächst die später noch zu erörternde Tatsache, daß ein sacrum solum tantum existimatur auctoritate populi Romani fieri (consecratur enim lege de ea re lata aut senatus-consulto facto). Gaius Inst. II. 4. Dieses Erfordernis der auctoritas populi Romani führt man auf einen Gesetzgebungsakt zurück, auf eine lex Papiria, die verbot iniussu populi terram, aedem aram consecrari (Cic. de domo 49. 127). Wenn dies berechtigt ist, so muß sich in der Wirkung jener gesetzgeberischen Maßregel zeigen, ob wir befugt sind, die Konsekration als eine religiöse Weihehandlung anzusehen oder nicht. Wenn ja, so kann der weltliche Gesetzgeber wohl bestimmen, daß der Weiheakt nur unter den und den Voraussetzungen erlaubterweise solle vorgenommen werden können, aber er kann nicht anordnen, daß die unerlaubt vorgenommene Weihe unwirksam sein solle. Dadurch würde er sich in Widerspruch mit den Göttern setzen, die eben einmal gewollt haben, daß die betreffenden Zeremonien heiligende Wirkungen haben sollten. Er kann anordnen, daß, wer iniussu populi Romani konsekriert, zur Restitution und wenn diese ohne Verletzung der religio nicht erfolgen kann, zum Schadensersatz verpflichtet sein soll. Aber für unwirksam erklären kann er die Weihe nicht.[17]) Nun hat man aber augenscheinlich jenem Verbot irritierende Wirkung beigelegt: in der causa der Licinia, die ohne auctoritas populi Romani einen Altar konsekriert hatte, lautete die Entscheidung der Pontifices: quod in loco publico Licinia Gai filia iniussu populi dedicasset, sacrum non viderier (Cic. de domo 53, 137). Und bei Marcian (l. 6 § 3 D. I. 8) heißt es: si quis ergo privatim sibi sacrum constituerit, sacrum non est. Den hieraus entstehenden Schwierigkeiten gehen wir aus dem Weg, wenn wir sagen, die lex Papiria bezog sich nicht auf die Konsekration sondern auf die Dedikation, auf die „Übergabe des Tempels als Eigentum an die Gottheit". Denn daß die staatliche Gewalt eine solche rein auf dem Gebiet des menschlichen Rechts liegende Maßregel an gewisse Voraussetzungen knüpfen und bestimmen kann, daß die Mißachtung ihrer Anordnungen die Nichtigkeit des ganzen Geschäfts zur Folge haben soll, läßt sich nicht bestreiten.

Ein anderer Umstand, der zweifellos auch dazu beigetragen hat, das Streben nach einer Unterscheidung von Konsekration und

Dedikation zu fördern, ist der, daß die Quellen mitunter Laien eine ganz hervorragende Rolle bei der Tempelweihe zuweisen, beziehungsweise sie direkt als diejenigen bezeichnen, welche die Weihe vornehmen. Eine genaue Prüfung dieser Fälle wird allerdings durch den Mangel einer jeden Zweifel ausschließenden Terminologie erschwert. Wir werden später sehen, daß wir auch nicht einen Fall exakt nachweisen können, in dem eine Person, die erweislich nicht Priester war, an einer unbestreitbar gültigen Tempelweihe wirklich wesentlichen Anteil genommen hätte. Wahrscheinlich ist es aber doch so gewesen. Da nun aber die ältere Literatur von der Voraussetzung ausgeht, daß bei der Tempelweihe eine priesterliche Weihehandlung eine hervorragende Rolle gespielt habe, so ist für sie diese Laienbeteiligung schwer zu erklären. Hier hilft nun wieder die Unterscheidung zwischen Konsekration und Dedikation: man verteilt die Rollen, indem man dem Priester ein consecrare, dem Beamten oder sonst beteiligten Laien ein dedicare zuweist, und alle Handlungen, die von Laien vorgenommen werden, als Teil der Dedikation bezeichnet.

Die Erkenntnis, daß sich die religiöse Konstruktion der Tempelweihe nur dann aufrecht erhalten läßt, wenn es gelingt einen von der Konsekration im eigentlichen Sinn verschiedenen Dedikationsakt nachzuweisen, hat zweifellos einen erheblichen Fortschritt gegenüber früheren Zeiten bedeutet. Betrachten wir aber das Ergebnis der hiedurch veranlaßten verschiedenen Erörterungen über das Verhältnis von Konsekration und Dedikation, so werden wir sagen müssen, daß das Problem keine befriedigende Lösung gefunden hat. Ja, es scheint, daß die Bemühungen in dieser Richtung nichts anderes sind als Versuche, einen verlorenen Posten zu halten. Eine Kritik oder gar Widerlegung der verschiedenen Theorien, die zur Lösung des Problems aufgestellt worden sind, ist dadurch sehr erschwert, daß es uns an Quellenmaterial fehlt, dessen Ausdrucksweise so präzis wäre, daß sie nicht eine mehrfache Deutung zuließe. Schließlich trifft aber doch denjenigen die Beweislast, der behauptet, und darum werden für uns die einzelnen Theorien, auch wenn wir sie nicht direkt widerlegen können, doch nur dann annehmbar sein, wenn wir in den geschichtlichen Erzählungen der Quellen, insbe-

sondere in den sogenannten typischen Konsekrationsfällen, Momente nachweisen können, in denen man die Verwirklichung der von der Theorie geforderten verschiedenen Teile der staatlichen Tempelweihe erblicken kann. Da lassen nun aber die meisten Konstruktionen mehr oder weniger im Stich.

Mazochius, dessen Theorie von einer priesterlichen Weihe und einem feierlichen primus rei usus für den ersten Anblick so bestechend aussieht, bleibt uns selbst den Versuch eines Beweises schuldig. Wir dürfen daher wohl seine Vermutungen von vornherein zurückstellen als eine Hypothese, auf die wir nur im Notfall zurückkommen würden. Anders steht es bei Thomas Wagner. Dieser stellt zwei greifbare und auch von anderen Gelehrten vertretene tatsächliche Behauptungen auf, wenn er sagt, die Feier bei Tacitus hist. IV, 53 sei eine Konsekration im engsten Wortsinn gewesen und die Inauguration habe den inaugurierten Platz zum locus sacer gemacht. Diese beiden Behauptungen sind aber höchst anfechtbar. Was die erwähnte Feierlichkeit eigentlich für einen Zweck gehabt hat, wissen wir allerdings nicht. Aber Marquardt hat doch augenscheinlich ganz recht, wenn er (157 Anm. 1) sagt, daß es sich hier möglicherweise um eine außerordentliche Feier handelt, aus der nicht ohne weiteres allgemeine Schlüsse zu ziehen sind. Denn wir müssen doch bedenken, daß der Tempel, von dem hier die Rede ist, so außergewöhnliches Ansehen besaß, daß man leicht Anlaß nehmen konnte, vor Beginn des Wiederaufbaus durch besondere Feierlichkeiten ein übriges zu tun, namentlich wenn man berücksichtigt, daß die Kaiser gern die Gelegenheit ergriffen, das Volk durch große Prachtentfaltung, feierliche Aufzüge und dergleichen zu unterhalten.

Was dann die Inauguration[18]) betrifft, so nimmt heutigentags die herrschende Meinung an, daß sie einen Platz niemals zum locus sacer gemacht habe. Gleichwohl findet Wagner für seine entgegenstehende Ansicht einen modernen Eideshelfer in Christian Meurer. Dieser glaubt die konsekrierende Wirkung der Inauguration — wenigstens wenn es sich um einen Platz handelt, auf dem demnächst eine Kultstätte entstehen soll — aus l. 6 § 3 D. I, 8 nachweisen zu können. Dort sagt Marcian: locus in quo aedes sacrae sunt aedificatae etiam diruto aedificio sacrer adhuc manet. Meurer

argumentiert nun folgendermaßen: locus sacer manet. Er war also bereits sacer, als der Bau noch stand. Wie war er sacer geworden? Durch die Konsekration des Tempels? Kaum. Diese letztere bezieht sich höchst wahrscheinlich nur auf das eigentliche Gebäude. Das nimmt man wenigstens an, weil die Konsekration regelmäßig erst nach Vollendung des Baues stattfand[19]) und auch dann nicht unterblieb, wenn der Platz, auf den man gebaut hatte, bereits sacer war, als der Bau beschlossen und begonnen wurde. Und daß die Konsekration, wenn auch nicht eigentlich am fundus vorgenommen, diesen doch auch ergriffen habe, ist nicht recht wahrscheinlich. Denn res cedit solo, nicht solum rei. Nun wäre natürlich möglich, daß zwischen inauguratio loci und consecratio templi exstructi eine eigene consecratio fundi stattgefunden hätte. Aber für eine solche Annahme fehlt uns, wenn wir nicht etwa die berühmte Geschichte bei Tacitus hist. VI, 53 verallgemeinern wollen, jeder Anhaltspunkt. Also hilft sich Meurer einfach, indem er den die Heiligkeit begründenden Vorgang in den uns bekannten Akt der Inauguration verlegt. Er glaubt auf Livius I, 10 als Zeugen für die Richtigkeit seiner Auffassung verweisen zu können, wo von Romulus erzählt wird: exercitu victore reducto ipse .. spolia ducis hostium caesi ... gerens in Capitolium escendit ibique cum ad quercum pastoribus sacram deposuisset simul cum dono designavit templo Jovis finis cognomenque addidit deo: ‚Juppiter Feretri', inquit, ‚haec tibi victor Romulus rex regia arma fero templumque his regionibus, quas modo animo metatus sum dedico'. ... haec templi est origo, quod primum omnium Romae sacratum est. Das designavit templo fines und das quas modo animo metatus sum weisen deutlich auf eine Tätigkeit als Augur hin und dabei kann man wohl annehmen, daß Livius die ganze Feier als Konsekration ansieht.[20]) Also hätten wir hier eine durch Inauguration erfolgende Konsekration geschichtlich nachgewiesen. Dieser Beweisführung Meurers gegenüber scheint mir eine gewisse Zurückhaltung notwendig zu sein. Die Beweiskraft der Liviusstelle ist wohl nicht hoch anzuschlagen. Denn wir müssen doch bedenken, daß die Erzählung aus später Zeit stammt und daß der Verfasser möglicherweise absichtlich etwas archaïsiert hat,

so daß seine Darstellung weder die zu seiner Zeit herrschende Rechtsanschauung noch die in jener alten Zeit bestehende zuverlässig zum Ausdruck bringt. Wir dürfen daher wohl an eine kleine Ungenauigkeit des Ausdrucks, etwa an ein Zusammenfassen verschiedener Vorgänge und dergleichen denken. Übrigens sagt Livius ja nicht einmal, daß jene Worte des Romulus den Platz konsekriert hätten. Er sagt nur, daß sie die origo templi gewesen seien und fügt, um das Interesse zu begründen, das er für die Entstehungsgeschichte dieser Kultstätte gezeigt hat, bei, daß es sich eben um das templum handle ‚quod primum omnium Romae sacratum est'. Auch bezüglich der Folgerungen, die Meurer aus l. 6 § 3 D. I, 8 zieht, scheint mir eine gewisse Reserve geboten. Das Terrain, auf dem er seine Schlußfolgerungen aufbaut, ist uns doch zu wenig bekannt, als daß wir uns ein sicheres Urteil darüber erlauben könnten, ob seine Logik wirklich zwingend ist — mit anderen Worten: es kann auch alles ganz anders sein, als Meurer glaubt. Man denke: Der Staat war verpflichtet, bestehende öffentliche Tempel zu unterhalten. Einen zerstörten mußte er neu aufbauen. Und zwar genügte es nicht, wenn er der betreffenden Gottheit irgendwo einen neuen Tempel baute, sondern er mußte gerade den früheren wieder herstellen und die Identität eines Tempels wurde durch seinen Standort bestimmt. Hat man doch die Verehrung, die man ein und derselben Gottheit an zwei verschiedenen Orten darbrachte, fast wie den Kult zweier verschiedener Götter angesehen. Also ging die Verpflichtung des Staates dahin, gerade an dem Platz wieder zu bauen, wo der alte Tempel gestanden hatte. Das war natürlich, zivilrechtlich gesprochen, eine persönliche Verbindlichkeit des Staates und wäre als solche normalerweise ohne dingliche Wirkung gewesen. Tatsächlich ist es aber völlig undenkbar, daß der Staat einem Privaten gestattet haben sollte, in der Zwischenzeit an dem locus ubi aedes sacrae erant aedificatae Rechte zu erwerben. Denn er selbst konnte ja seine Verbindlichkeit nur an dieser Stelle erfüllen und an der Erfüllung der Verbindlichkeit war das ganze Volk aufs lebhafteste interessiert. Denn das ganze Volk hätte die Rache der Götter fühlen müssen, wenn der Staat den Tempel nicht wieder an Ort und Stelle aufgebaut hätte. Horaz sagt nicht

ohne Grund (Od. III, 6) delicta maiorum inmeritus lues. Romane, donec templa refeceris. Würde aber ein Rechtserwerb aus sakralen Gründen nicht gestattet, so haben wir damit eben bereits eine — ausnahmsweise — Durchbrechung des Grundsatzes res cedit solo (und nicht solum rei).

Noch ein Versuch, das Verhältnis von Konsekration und Dedikation zu erklären, ist hier im Zusammenhange zu prüfen, obgleich ihm eine Begründung nicht beigegeben wurde. Es handelt sich um die oben bereits erwähnte Ansicht von Krieg, der die Konsekration in Anlehnung an das kanonische Recht als eine Weihe betrachtet, deren Wirkung die „Ausscheidung vom profanen Gebrauch" gewesen und der eine „dedicatio oder Übergabe des Tempels als Eigentum an die Gottheit" vorangegangen sei. Kriegs Konstruktion ist für uns deshalb von Interesse, weil sie uns Gelegenheit zu einer lehrreichen Gegenüberstellung des kanonischen Rechts und des heidnischen Sakralrechts bietet. Das letztere strebt danach, zu verhindern, daß menschlicher Eigennutz sich an dem vergreife, was für die Götter bestimmt worden ist. Darum kennt es von vornherein keine Rechte und Interessen von Privaten an dem „Vermögen der Götter". Dagegen hat das Christentum die Unterstützung bedürftiger Menschen immer als eine Aufgabe angesehen, die des göttlichen Vermögens an sich nicht unwürdig ist, und nur daran strenge festgehalten, daß Kultgeräte, so lange sie ihrem höheren Zweck dienen, nicht profaniert werden sollen. Rechte Privater an den res sacrae hat es nicht unbedingt ausgeschlossen — wohl schon deswegen nicht, weil das Christentum sich Jahrhunderte lang im Widerspruch mit der Staatsordnung entwickelt hat. Das kanonische Recht rechnet daher von jeher mit res sacrae, die nicht nur anerkanntermaßen im Privateigentum stehen, sondern zivilrechtlich auch der freien Zweckbestimmung seitens des Eigentümers unterliegen. Würde man hier die Zulässigkeit der Verwendung einer Sache für Zwecke des Gottesdienstes nur an die Voraussetzung knüpfen, daß die Sache vom Eigentümer für diesen Zweck bestimmt worden ist, so läge darin, weil der Eigentümer die Bestimmung fortwährend ändern kann, keine Garantie dafür, daß der perhorreszierte Wechsel zwischen sakralem und profanem Gebrauch ver-

mieden würde. Diese Schwierigkeit umgeht das kanonische Recht, indem es einerseits dem Priester die Verwendung nicht konsekrierter Gegenstände untersagt und anderseits allgemein, auch für den Eigentümer, den profanen Gebrauch konsekrierter Gegenstände streng verbietet. Daher ein die Eigentumsfrage nicht berührender Weiheakt, der den Profangebrauch von Kelch, Patene u. s. w. verbietet.[21]) Im römisch-heidnischen Sakralrecht lag für ein analoges Rechtsinstitut kein Anlaß vor. Wozu also — müssen wir Krieg fragen — nebeneinander eine „Übergabe als Eigentum an die Gottheit" und einen „Ausschluß vom profanen Gebrauch"?

Ehe wir die Theorien von einer religiösen Konstruktion der Tempelweihe ganz verlassen, müssen wir noch kurz auf eine Stelle bei Cicero eingehen, die mehrfach — so von Pottier bei Daremberg-Saglio[22]) als klarer Beweis dafür angesehen wird, daß Konsekration und Dedikation nicht nur sprachlich, sondern auch sachlich wohl unterschieden werden müssen. Es handelt sich um Cicero de domo sua 48/125: An consecratio nullum habet ius, dedicatio est religiosa. eine Stelle, von der schon Johann August Ernesti in der clavis Ciceroniana sagt, daß hier consecratio et dedicatio distingui videntur.

Betrachten wir uns die Worte einmal im Zusammenhang. Während Cicero in der Verbannung war, hatte der Tribun Clodius sein Haus der Libertas dediziert, und zwar unter Zuziehung seines Schwagers, der kurz zuvor in das collegium pontificum aufgenommen worden war. Nach seiner Rückkehr bittet Cicero das Kollegium um ein ihm günstiges Gutachten, auf Grund dessen er wieder in den Besitz seines Hauses kommen möchte. Nachdem er zunächst versucht hat darzulegen, daß „der jugendliche Schwager des Clodius, der bei der Konsekration (als Priester) zugegen war, seine Sache notwendig falsch gemacht haben müsse, da er von der schwierigen Weihekunst unmöglich etwas habe verstehen können" (Pernice zum röm. Sakralr. S. 1150), macht Cicero geltend, daß die Handlung des Clodius auch schon deswegen nicht als wirkliche Weihe gelten könne, weil es Clodius gar nicht um eine Ehrung der Götter zu tun gewesen sei, sondern lediglich darum, ihm, dem Cicero, etwas anzutun. Nun denkt sich Cicero, daß Clodius ein-

wendet, auf diesen animus consecrantis komme es gar nicht an: ‚si postem tenuerit pontifex et verba ad religionem deorum immortalium composita ad perniciem civium transtulerit, valebit in iniuria sanctissimum nomen religionis. si tribunus plebis verbis non minus priscis et aeque solemnibus bona cuiuspiam consecravit, non valebit?‘ Darauf erwidert Cicero in einer Replik, die mehr menschlich klug als juristisch scharf ist: wir wissen von mehreren Fällen, in denen eine consecratio bonorum, die ein tribunus plebis in perniciem civium, und, wie wir hinzufügen können, inimicorum vorgenommen hat, als unwirksam behandelt worden ist. Zwei davon berühren Clodius persönlich. Im Fall Gabinius war er der konsekrierende tribunus plebis. Im anderen Fall war es sein eigenes Vermögen, das konsekriert wurde. Wurden diese Konsekrationen für unwirksam erklärt, so verlangt der Redner das gleiche Recht für sich. Nun stellt sich Cicero vor, daß Clodius nochmals einen Zwischenruf macht: consecratio nullum habet ius, dedicatio est religiosa! Das will sagen: „Die Beispiele, die Cicero anführt, passen nicht hieher. Bei ihnen handelt es sich nämlich um eine consecratio bonorum. Die macht die Sachen nicht zu res sacrae. Bei Ciceros Haus liegt dagegen eine dedicatio vor, res dedicatae sind religione obligatae.“ Das will Cicero nicht gelten lassen: Die verschiedenen Fälle sind durchaus gleich gelagert. Die Zeremonien waren hier wie dort dieselben. Also doch auch deren Wirkungen. Entweder sind somit all diese res consecratae einschließlich des ganzen Vermögens des Clodius religione obligatae oder es sind alle res consecratae einschließlich des ciceronianischen Hauses res profanae. Boshaft, wie er ist, läßt Cicero aber dem Tribun einen Ausweg offen, freilich einen Ausweg, von dem es klar ist, daß ihn ein anständiger Mensch nicht gehen kann: Wenn Clodius behaupten will, daß die angewendeten Zeremonien im Fall Gabinius und Clodius nicht ernst gemeint seien, dann ist meine Logik nicht zwingend. Aber dann war eben die Anwendung jener Zeremonien eine Frivolität ersten Ranges. Und nun tut Cicero so, als halte er den Clodius für unverfroren genug, sich selbst einer solchen Frivolität zu bezichtigen und schließt mit Rücksicht hierauf seinen Gedankengang mit einer mehr eleganten als sachlichen Wendung:

Was soll man von einem solchen Menschen halten, der es mit berechtigten Maßregeln gegen einen Verbrecher, wie es Gabinius war, nicht ernst nimmt, wohl aber mit Maßregeln gegen einen so verdienten Mann wie Cicero? — Wenn man die Dinge so im Zusammenhang betrachtet, so ist unverkennbar, daß Cicero mit der consecratio die consecratio bonorum, mit der dedicatio aber die dedicatio quae et consecratio meint. Er hätte auch hier consecratio sagen können, hätte aber dann einen entsprechenden Zusatz machen müssen. Wir würden in vulgärem Deutsch den Gegensatz etwa so zum Ausdruck bringen: „consecratio bonorum und consecratio schlecht weg." Für die Frage, ob bei der Tempelweihe eine Konsekration und eine Dedikation unterschieden werden darf, beweist also die ganze Stelle nichts.

Um nun das Ergebnis unserer bisherigen Erörterungen kurz zusammenzufassen, so können wir sagen: Von den verschiedenen Versuchen nachzuweisen, daß wir von der Konsekration einen Dedikationsakt zu unterscheiden hätten, hat keiner zu einem befriedigenden Resultat geführt. Da wir aber diese Unterscheidung als notwendige Grundlage der Ansicht bezeichnen konnten, daß die Tempelweihe eine eigentliche religiöse Weihehandlung gewesen sei, so kommt damit diese Theorie selbst ins Wanken. Und so darf es uns nicht wundern, wenn unsere neuere Literatur mit wenigen Ausnahmen den Gedanken an eine religiöse Weihe gänzlich fallen läßt und die altrömische Tempelweihe als ein Rechtsgeschäft ansieht, das den rein juristischen Zweck gehabt habe, den Tempel oder was sonst konsekriert wurde, zum Göttergut zu machen. Manchmal klingt aber doch die Erinnerung an die frühere Literatur merkwürdig nach, so wenn Böcking, Pand. 7, § 69, Wappäus S. 10 und andere glauben, daß es die Priester gewesen seien, die jenes Rechtsgeschäft vorzunehmen hatten, oder wenn Walter (S. 238) glaubt, Volksbeschluß und Gutachten der Priester nebst Abfassung der Stiftungsurkunde unter dem Namen dedicatio zusammenfassen und dem als Konsekration bezeichneten, natürlich ausschlaggebenden sakralen Rechtsgeschäft gegenüberstellen zu sollen. Unsere neueren Juristen haben sich begreiflicherweise mit dem römischen Sakralrecht, das ja längst nicht mehr geltendes Recht ist, nur ganz obenhin befaßt. Vielfach

begnügen sie sich mit Verweisungen. Jhering (G. d. r. R. 1878. I, 269) macht sich die obenerwähnte Ansicht von Walter ganz zu eigen. Bekker (I, 223), Vangerow (I, 103) verweisen auf die übrigens keineswegs ausführliche Darstellung bei Böcking I, § 69. Savigny (II, 246) beschäftigt sich bei der Lehre von den juristischen Personen zwar eingehend mit dem Kultusvermögen im allgemeinen, aber über die Konsekration werden wir nicht viel bei ihm finden können. Brinz sagt uns in einer geistreichen Skizze zu den res sacrae (II, 1043 ff.), daß er das „Heraustreten aus dem Eigentum als die juristische Grundlage der römischen Sozertät" ansieht und den Gedanken einer religiösen Sachheiligkeit in den jüdischen Ideenkreis verweist. Ein Werk, das sich eingehender mit der heidnischen Tempelweihe befaßt, ist die viel zitierte Preisschrift von Wappäus „Zur Lehre von den dem Rechtsverkehr entzogenen Sachen". Ihm konnte es nicht entgehen, daß auch die rechtsgeschäftliche Konstruktion der Tempelweihe manche Schwierigkeiten in sich birgt. Vor allem: wozu brauchen wir, wenn die Konsekration ein Rechtsgeschäft ist, die Mitwirkung der Priester bei der Weihe? Oder ist etwa ihre Mitwirkung nur fakultativ? Wappäus (S. 11) meint, daß die „Konkurrenz der höchsten priesterlichen Behörde in jedem Fall notwendig war und blieb" und begründet dies damit, daß er sagt: „Die Priester waren die öffentlich bestellten Wächter und Bewahrer des göttlichen Rechts und die Besorgung aller, auf die Erwerbung der göttlichen Gunst berechneten Leistungen lag in ihrer Hand." Er denkt hiebei nicht bloß an die vom Staat ausgehenden Leistungen derart, daß er etwa nur die Priester als zur sakralrechtlichen Vertretung des Staates befugte Staatsorgane gelten ließe, sondern macht keinen Unterschied, ob es der Staat oder ein einzelner ist, der den Göttern seine Widmung darzubringen wünscht. Darnach müßten wir also annehmen, daß nur die Priester um ein Analogon aus dem bürgerlichen Recht heranzuziehen, das commercium cum diis besessen hätten. Diese Auskunft, die uns Wappäus gibt, ist gewiß nicht befriedigend. Trotzdem hat man zunächst noch nicht versucht, die Notwendigkeit einer Mitwirkung der Priester vollkommen in Abrede zu stellen, sondern man hat geglaubt, dem Problem von einer anderen Seite beikommen zu können. Mommsen,

dem alles was mit der Religionsübung zusammenhing, wohl etwas ferner lag, hat sozusagen im Vorübergehen einmal den Gedanken hingeworfen, daß die Konsekration mit der Manzipation gewisse Ähnlichkeit habe und daß es nicht erstaunlich sei, wenn auch bei der Konsekration die Handlung des Erwerbers — damit meint er den Priester — mehr in den Vordergrund trete, während sich der Veräußerer eher passiv verhält.[23]) Diesen Gedanken hat man aufgegriffen und geglaubt, die Konsekration als einen dinglichen Vertrag zwischen dem Stifter des Tempels und der Gottheit bezw. ihrem weltlichen Vertreter konstruieren zu können. Als Vater dieses Gedankens wird merkwürdigerweise Marquardt bezeichnet (so von Pottier bei Daremberg-Saglio s. v. dedicatio Anm. 29), obwohl er es doch augenscheinlich vermeidet, eine juristische Konstruktion des Weiheaktes zu versuchen. Er sagt (III, 3, 269): „Die Übertragung eines Eigentums der Gemeinde an eine römische Gottheit erfordert einen doppelten, zusammengehörigen Akt, in welchem der Vertreter des Staates das betreffende Objekt übergibt, der Vertreter des Gottes aber dasselbe in Empfang nimmt und für eine res sacra, d. h. ein Eigentum der Gottheit, erklärt." Das sieht zunächst allerdings sehr nach einem Vertrag aus. Sehen wir uns aber an, wie er den Vollzug dieses zusammengehörigen Aktes schildert, so erkennen wir, daß er offenbar doch nicht an einen Vertrag denkt. Dort heißt es nämlich: „indem der pontifex maximus oder an seiner Stelle einer aus dem Kollegium verhüllten Hauptes die solemnia verba der Dedikation ohne Stocken vorsprach, faßte er mit der Hand die Türpfosten des neuen Tempels, während der dedizierende Magistrat, ebenfalls die Türpfosten fassend, die Worte nachsprach. Da so beide Personen die Dedikation vollziehen, so braucht man das Wort dedicare von beiden; genau aber sagt man: magistratus per pontificem dedicat oder pro pontifice dedicat und pontifex consecrat." Würde Marquardt wirklich an einen Vertrag glauben, so würde er doch wenigstens den Versuch machen, die wesentlichen Tatbestandsmerkmale des Vertrags in den Quellen nachzuweisen. Entschiedene Vertreter der Vertragstheorie sind dagegen Pottier und Meurer. Die Konstruktion, der sie das Wort reden, hat gewiß manche Vorzüge. Sie wahrt auf der einen Seite

vollständig die begriffliche Verschiedenheit beider Ausdrücke, und erklärt doch auf der anderen Seite wie es kommt, daß beide Worte den gleichen Vorgang im Auge haben, näher betrachtet aber wiederum häufig nicht ganz das gleiche bedeuten; sie erklärt auch, warum das Wort consecrare mehr in Verbindung mit den Priestern, das Wort dedicare mehr mit den politischen Beamten genannt wird.[24]) Trotz dieser Vorzüge hat die Vertragstheorie einen unerbittlichen Gegner in Alfred Pernice gefunden, der in seinem oben schon erwähnten Vortrag in der Berliner Akademie der Wissenschaften den Nachweis zu erbringen versucht hat, daß der Rechtsverkehr zwischen Menschen und Göttern sich nicht in den Bahnen des Zivilrechts bewegt, sondern in den eigenen Formen des Sakralrechts erfolgt und daß die rechtlichen Wirkungen, die beim Verkehr von Menschen untereinander durch Vertrag erreicht werden, beim Verkehr zwischen den Menschen und der Gottheit durch eine einseitige Anrede des Menschen bewirkt werden müssen. Vergleichen wir einmal beide Theorien zunächst ohne auf die Frage einzugehen, ob sich die eine oder andere aus den Quellen rechtfertigen läßt, so werden wir ohne Zweifel der von Pernice den Vorzug geben. Denn warum sollen wir eigentlich die Konsekration als Vertrag ansehen? Weil die Götter, so sagt man uns, durch die Konsekration Rechte erwerben sollen und weil die rechtsgeschäftliche Übertragung von Rechten auf einen andern eben einmal dessen Zustimmung erfordert. Wollen wir einmal die erste Behauptung gelten lassen — obschon sie höchst anfechtbar ist — und uns nur mit der letzteren befassen. Warum soll die Wirksamkeit einer Erklärung, durch die ich eine Sache den Göttern überweise, von der formellen Einwilligung der Götter abhängig sein? Entstehen denn für die Götter durch diese Überweisung irgendwelche Unannehmlichkeiten, Verpflichtungen oder Lasten, so daß man mit einer Ablehnung überhaupt rechnen müßte? sicher niemals. Aus dem Besitz von Vermögen erwachsen für Menschen mitunter Verbindlichkeiten; für die Götter nicht. Denn alle Lasten des sakralen Kultusvermögens, insbesondere die Unterhaltungspflicht, hatte hier der Staat zu tragen.[25]) Unter Menschen ist, wer Vermögen erwirbt, mitunter verpflichtet, was er erworben hat zurückzugeben. Bei den Göttern kommt das nicht vor. Denn die Kon-

sekration ist ein abstraktes Rechtsgeschäft, aus ihr gibt es keine Klage wegen ungerechtfertigter Bereicherung.[26]) Völlig ausgeschlossen ist natürlich auch der Gedanke, daß die Götter durch die Annahme der Stiftung verpflichtet würden, die vom Stifter bei der Konsekration geäußerten Bitten und Gebete zu erfüllen. Es ist ja gewiß richtig, daß bei den meisten Gaben das Prinzip do ut des[27]) geherrscht hat. Die meisten Geschenke mögen als Gegenleistung für eine empfangene Wohltat gedacht gewesen sein oder den Zweck gehabt haben, dem Gotte eine Gunstbezeigung abzunötigen, indem man ihn durch eine Vorausleistung moralisch zwingen wollte, das in ihn gesetzte Vertrauen zu rechtfertigen. Darum darf es uns nicht erstaunen wenn wir hören, daß man die Götter für moralisch verpflichtet[28]) hielt, die bei der Konsekration bestimmend gewesenen Gebete zu erhören, ja eine naive Denkweise hat dies vielleicht gerade deswegen besonders betont, weil man damit die Götter sozusagen am point d'honneur fassen wollte. Aber eine rechtliche Verpflichtung der Götter den Menschen gegenüber ist und bleibt ausgeschlossen. Unter diesen Umständen hätte eine Annahmeerklärung seitens der Götter lediglich die Bedeutung einer Erklärung, daß die Gabe und der Geber und die Art wie gegeben wurde, den Göttern nicht mißfällig sei. Eine solche Erklärung zu erwarten entspricht aber nicht der Stellung, die der Mensch den Göttern gegenüber einnimmt. Man braucht sie auch gar nicht. Denn die Menschen können von sich aus wissen, was die Götter wollen. Die Willensbildung vollzieht sich bei den Göttern in verhältnismäßig ruhigen Bahnen, und wenn man nur kunstgerecht vorgeht, so kann man ungefähr berechnen was sie wollen. Und wenn ein Einzelner das nicht kann, so mag er sich an die Pontifices wenden. Die werden ihm sagen, was er tun und was er lassen soll.

Aber angenommen, daß wir versuchen sollten, uns trotz des bisher Gesagten mit der Vertragsidee näher zu befreunden, so müssen wir uns doch auch fragen: sind denn die Priester überhaupt die rechten Leute, um die Götter bei einem auf Erwerb gerichteten Rechtsgeschäft zu vertreten? Die Antwort auf diese Frage müssen wir aus der Aufgabe der Priester und ihrer rechtlichen Stellung im allgemeinen abzuleiten versuchen. Die Priester sind Beamte des

Staates, aufgestellt um die Kunst, mit den Göttern zu verkehren, auszubilden und zu unterhalten, ferner um darüber zu wachen, daß nichts geschehe, was den Unwillen der Götter erregen könnte. Aus diesem Grunde haben sie wohl auch in der quasiprivatrechtlichen Machtsphäre der Götter deren Interessen zu vertreten. Dagegen haben die römischen Priester niemals den Anspruch erhoben, Vertreter Gottes auf Erden etwa im Sinn des katholischen Priestertums zu sein oder eine von den Göttern stammende Gewalt zu besitzen. Es wird oft darauf hingewiesen, daß wir uns das Verhältnis zwischen dem römischen Staat und seinen Göttern zu denken hätten als eine Art von Vertragsverhältnis zwischen zwei koordinierten Machtfaktoren. Wenn wir das tun wollen, so haben wir die Priester auf der Seite des Staates zu suchen. Sie sind Staatsbeamte, was sie ja auch dadurch zum Ausdruck bringen, daß sie ihre Einsetzung nicht auf die Götter, sondern auf einen König zurückführen. Den Göttern stehen sie also nicht näher als andere Menschen. Von ihnen können sie daher die Macht zu ihrer Vertretung nicht haben. Nun hat Mommsen, II, 22, wie es scheint geglaubt, daß die Götter eben wegen ihrer Teilnahme am menschlichen Rechtsverkehr eine Vertretung durch Menschen nicht hätten entbehren können und daß der Staat, wie er dem Minderjährigen zur Wahrung seiner Interessen einen Vormund beigibt, den Göttern in den Priestern rechtliche Vertreter bestellt habe.[29]) Mommsen hat von seinem Standpunkt aus ganz recht: wenn man annimmt, daß die Götter an den Formen des menschlichen Rechtsverkehrs teilgenommen haben, also an Formen, bei denen gesprochen und gehandelt werden mußte wie eben nur Menschen handeln können, dann muß man natürlich eine Vertretung der Götter durch Menschen fordern. Aber es fragt sich eben, ob nicht die Menschen für den Verkehr mit den Göttern von vornherein eigene Formen geschaffen haben, die der Eigentümlichkeit Rechnung trugen, daß eben auf der einen Seite Götter und nicht Menschen standen, also Personen, von denen man doch keine Handlungen und Erklärungen fordern durfte, die man von ihnen nicht erwarten konnte.

Die vorstehenden Erwägungen können natürlich nichts anderes bewirken, als daß sie gegen die Vertragstheorie im allgemeinen Stimmung machen. Die eigentliche Entscheidung muß bei der

Prüfung der Frage fallen, ob sich die Vertragstheorie aus den Quellen bestätigen läßt. Pernice (S. 1151 Anm. 1) hat einen sehr entschiedenen Versuch unternommen, die Vertragstheorie in der Gestalt, die ihr Meurer gegeben hatte, zu widerlegen. Die hiebei durchgeführte Beweisführung ist aber doch nicht recht überzeugend und so müssen wir uns mit dieser Materie noch etwas eingehender beschäftigen.

Die Schwierigkeit liegt für die Vertragstheorie darin, Tatsachen nachzuweisen, in denen man die Verwirklichung des zum Vertrag begrifflich gehörigen Tatbestandes erblicken könnte. Zum Vertrag gehören Angebot und Annahme. Am Angebot fehlt es nicht. Denn die Erklärung des Vertreters der weltlichen Gewalt: dare se, dedicare numini kann man wohl als Angebot auslegen. Aber die Annahmeerklärung! Wo ist uns etwas von einer Erklärung der Priester bekannt, das wir als Annahmeerklärung deuten könnten? Wir hören immer nur von ihrer formsichernden Tätigkeit, vom verbis praeire und postem tenere. Sollen wir uns die Annahmeerklärung einfach dazudenken? Damit gewinnen wir keinen festen Boden, sondern stützen die eine Hypothese durch eine andere. Oder sollen wir die Handlungen der Priester, von denen wir wissen, umdeuten, bis wir aus ihnen eine Annahmeerklärung herauslesen können? Meurer glaubt, eine Lösung auf diesem Weg erzwingen zu können.[30]) Er betrachtet die Konsekration, oder, wie er sagt, die consecratio-dedicatio als ein Rechtsgeschäft, durch das der Staat sein Eigentum auf die Götter überträgt. Vorgenommen wird dieses Rechtsgeschäft vom Beamten als Vertreter des Staates und vom Priester als Vertreter der Götter. Es vollzieht sich mit der Übergabe der Sache — die Willenseinigung muß natürlich auch vorhanden sein, wird aber nicht eigens erwähnt. Nun kann man aber einen Tempel nicht übergeben wie eine bewegliche Sache. Daher muß hier an Stelle der körperlichen Übergabe eine traditio symbolica treten. Die Übergabe setzt sich zusammen aus Geben und Nehmen. Das letztere, die apprehensio symbolica, ist leicht zu konstruieren: Der Priester bringt seinen Willen, den Tempel entgegenzunehmen, dadurch zum Ausdruck, daß er die Hand an den Pfosten der Türe legt ubi templi aditus est. Der Türpfosten repräsentiert hier den

Tempel. Aber das Geben! Können wir eine Handlung des Beamten nachweisen, die wir als symbolische Übergabe des Tempels bezeichnen könnten? Meurer kommt hier auf den merkwürdigen Gedanken, daß das postem tenere auch die Bedeutung einer Übergabe, einer Entlassungserklärung haben könne. Er wundert sich freilich selbst darüber, daß in dieser gleichen Form „ein Recht existiert und vernichtet, empfangen und vergeben" wurde. Aber, daß es so sei, bezweifelt er nicht: „auch der assertor libertatis legt bei der manumissio servi die vindicta auf das Haupt des Sklaven, nicht um sein Eigentum, sondern um dessen Freiheit zu behaupten" (I, 193). Diese Gesten können natürlich auch nach Meurers Auffassung zunächst nicht mehr bedeuten, als daß der eine Eigentum haben möchte, der andere zur Aufgabe von Eigentum bereit ist. Solche Erklärungen bewirken für gewöhnlich noch nicht den Eigentumsübergang. Aber wenn sie in feierlicher, zum Rechtsgeschäft gewordener Form erklärt werden, können sie diese Wirkungen wohl haben. Das sieht man z. B. an der in iure cessio. Dort kommt allerdings noch die addictio praetoris hinzu. Aber das schreibt Meurer eben der individuellen Ausprägung der in iure cessio zu. Bei der consecratio-dedicatio fällt sie weg. Darum nennt Meurer die letztere einen „freiwilligen Übertragungsakt". Die ganze traditio symbolica wird ergänzt durch eine Stipulation: Der Priester habe gefragt: dabis? dedicabis? und der Beamte habe geantwortet: do, dedico. Meurer hält das augenscheinlich für die Andeutung eines dem dinglichen Übertragungsakte zu Grunde liegenden Kausalgeschäftes. Die Verbindung dieses Vertrags mit seinem dinglichen Vollzug soll uns dann wohl über die Schwierigkeit hinaushelfen, die darin liegt, daß die „traditio symbolica" schweigend, ohne jedes erläuternde Wort vor sich geht. Das ganze System hat eine bedenklich schwache Stelle: das ist die Hypothese, daß das tenere des Beamten eine Entlassung aus dem Eigentum, die Aufgabe eines Rechtes bedeuten könne. Der Hinweis auf die manumissio vindicta ist nicht überzeugend. Das tenere des assertor libertatis beweist hier im Zusammenhang nicht das geringste. Was will der assertor libertatis dadurch zum Ausdruck bringen, daß er den Stichus anfaßt? Vielleicht nichts anderes, als daß sich die Worte, die er spricht, gerade

auf dieses Individuum beziehen. Möglich ist aber auch, daß dadurch einer apprehensio des (besitzenden) Eigentümers gewehrt werden soll. Dann drückt allerdings das tenere eine Freiheitserklärung aus. Aber diese letztere hat mit einer Freiheitserklärung, durch die ich eine Sache aus meinem Eigentum entlasse, doch nicht mehr als den Namen gemein. Denn in einem Fall haben wir die Erklärung vor uns, daß an dieser Sache kein Eigentum besteht, also eine Negation des fremden wie des eigenen Rechts, im andern Fall die Verfügung, durch die ein als bestehend vorausgesetztes Recht aufgehoben wird. Oder sollen wir Meurer anders verstehen? Vielleicht denkt er so: worauf es bei der manumissio vindicta in erster Linie ankommt, das ist die Erklärung des assertor. Von ihrer Form abstrahiere ich. Ihre Wirkung ist die, daß sie den Stichus zum freien Mann macht. Ihrer Wirkung nach ist sie also Verfügung über das Eigentum, eine Entlassung aus dem Eigentum. Das mag man gelten lassen. Aber dabei darf man doch nicht übersehen, daß diese Verfügung eben anerkanntermaßen in einem fremden Kleid auftritt und daß man deshalb die Form, in der sie erfolgt, doch nicht als typisches Beispiel einer Verfügung über Eigentum ansehen darf. Die Erklärung des assertor erlangt vielmehr die Bedeutung einer Verfügung über Eigentum — wenn wir sie überhaupt cum grano salis als solche gelten lassen wollen — nur durch den eigentümlichen Charakter des ganzen Aktes, der sich an das streitige Prozeßverfahren anlehnt. Zerstören wir diesen Charakter, so verliert sie eben die Wirkung als Verfügung über das Eigentum.

Schließlich sei auch noch bemerkt, daß bei Meurer nicht nur die Auslegung des priesterlichen postem tenere weithergeholt ist, sondern ebenso auch der Versuch, in dem praeire verbis den Rest einer Stipulation zu sehen, mit großer Vorsicht aufgenommen werden muß. Denn er ist eigentlich eine durch nichts gestützte Kombination.

Trotz dieser Bedenken dürfte es schwer halten, Meurers Auffassung strikte zu widerlegen.[31]) Aber es ist ja eine natürliche Erscheinung, daß der Versuch, indifferenten Worten und Gesten einen bestimmten Sinn zu unterlegen, sofern nur das Ergebnis einleuchtend ist, schwer als begründet oder unbegründet erwiesen werden kann. Das Hauptgewicht bei der Beurteilung von Meurers Ansicht wird

daher auf die auch von ihm selbst in den Vordergrund gestellte Frage zu legen sein, ob seine Theorie wirklich mit den Quellen besser vereinbar ist als die „Vermutung", daß die dem verbis praeire und postem tenere der Priester nur präventive Bedeutung zukomme. Man verweist uns hier vor allem auf die Stelle bei Servius ad Verg. Georg. III. 16: „verbo usus est pontificali, nam qui templum dicabat postem tenens dare se dicebat numini, quod ab illo necesse fuerat iam teneri et ab humano iure iam discedere." Unter dem ille versteht Meurer den Priester. Das quod wird als constructio ad sensum dargestellt; gemeint sei zunächst der postis. Da dieser aber nur das Symbol des templum ist, schwebt dem Autor statt des postis das Wort templum vor. Also: der postis habe vom Priester „zum Zeichen der göttlichen Eigentumsergreifung bereits . . angefaßt werden müssen, wodurch die Sache dem ius humanum völlig entzogen und eine res divini iuris wurde". Diese Übersetzung bringt den Gedanken Meurers nicht prägnant zum Ausdruck. Vielleicht sollte man besser so sagen: „wodurch die Sache dem ius humanum bereits völlig entzogen und bereits zur res divini iuris gemacht worden war." Aber wenn die Worte des Servius wirklich diesen Sinn haben sollten, was hätten wir uns dann unter dem „templum dicare", „dicere se dare numini" zu denken? Wenn in dem Augenblick, in dem diese Worte gesprochen werden, der Tempel bereits divini iuris ist, so kommen sie post festum und sind rechtsgeschäftlich wertlos. Fast scheint sie Meurer auch so einzuschätzen, indem er ihnen die Rolle als „Rest einer Stipulationsform" zuweist. Nun besteht aber doch bei allen solennen alten Rechtsgeschäften der Kern der Form in gewissen verbis conceptis. Sollen wir hier annehmen, daß diese Worte nur vom Priester gesprochen worden seien? Meurer glaubt von priesterlichen „ernst-religiösen Formen" zu wissen. An sich wäre eine solche Konstruktion nicht unmöglich. Haben wir doch auch in der Manzipation einen Übertragungsakt, bei dem nur der Erwerber spricht, während sich der Veräußerer passiv verhält. Aber wenn das bei der Dedikation auch so wäre, so würde damit die Person des Priesters allein in den Vordergrund treten. Das stünde aber mit dem, was wir von der Beteiligung der Beamtenschaft bei der Dedikation wissen, in

direktem Widerspruch und wird auch von Meurer entschieden in Abrede gestellt. Es hat also sicher auch der Beamte gewisse verba concepta zur „traditio symbolica“ selbst gesprochen. Aber welche? Sind das andere als das dicere se dare numini? Es wäre kühn, das behaupten zu wollen. Denn von dem dicere se dare numini hat ja die Dedikation ihren Namen. In zahllosen Widmungsinschriften, die sich doch gewiß im wesentlichen mit den Widmungsworten gedeckt haben, kehren immer die formelhaften Worte wieder: dare, dono dare, dedicare[32]) und an den beiden Klassikerstellen, an denen uns angebliche Dedikationsworte überliefert werden, spricht der Dedikant: Jupiter Feretri .. tibi templum .. dedico und hanc ego aram Pudicitiae dedico. Es ist ganz augenscheinlich, daß uns in diesen Worten die verba concepta des Beamten vorliegen, welche einen wesentlichen Bestandteil des „Übergabeaktes“ gebildet haben müssen. Erst wenn sie gesprochen waren, war die Übergabe erfolgt. Das scheint nun Meurer doch auch anzunehmen, wohl indem er glaubt, daß vermöge der „individuellen Ausprägung“ des Dedikationsaktes die traditio erst dann gewirkt habe, wenn jener „Rest einer Stipulation“ neben sie getreten sei. Das paßt aber nicht zu der Auslegung, die er der Serviusstelle gibt. Das fühlt Meurer offenbar und schwächt deshalb seine eigene Auslegung unwillkürlich ab, indem er das necesse fuerat iam discedere farbloser übersetzt und „wodurch die Sache .. res divini iuris wurde.“ — Es soll nicht behauptet werden, daß andere Interpretationen besser seien als die von Meurer gegebene. Aber ob wir „in Servius einen klassischen Zeugen für die Richtigkeit seiner Auffassung erblicken“ dürfen, wird man doch in Zweifel ziehen müssen. Weiter verweist uns Meurer auf Cicero de domo 46. 121., wo es heißt, daß das tenere sich auf denjenigen Türpfosten beziehen müsse, ubi templi aditus est. Ambulationis postes nemo umquam tenuit in consecrando. Meurer sagt, die von Cicero angeregte Frage gebe nur dann einen Sinn, wenn es sich hier um eine traditio et apprehensio symbolica handle. Das ist gewiß insofern richtig, daß, wenn nur die äußere Eingangstüre als zuständige Türe gilt, daraus hervorgeht, daß sie eben als Symbol des ganzen Tempels angesehen wurde. Aber ein solches Symbol braucht man doch nicht nur bei einer traditio. Es

ist ebenso notwendig bei verschiedenen Konstruktionen religiöser Weihen, bei einer einheitlichen Auffassungserklärung, kurz bei den meisten anderen Konstruktionen des Weiheaktes, die somit diesen Vorzug der Übereinstimmung mit den Quellen mit Meurers Ansicht teilen.

Endlich möchte er das postem tenere seitens des Priesters nicht als formsichernde Tätigkeit gelten lassen.[33]) Aber warum nicht? Nur weil diese unnötig wäre? Das letztere läßt sich nicht einmal mit Bestimmtheit behaupten. Gerade die vorhin zitierte Stelle bei Cicero zeigt uns, daß man möglicherweise im Zweifel sein konnte, welchen postis man berühren müsse; und ob nicht noch weitere Feinheiten dabei zu beobachten waren, können wir gar nicht wissen. Aber selbst wenn das praeire mit dieser Zeremonie überflüssig gewesen wäre: hat denn das Festhalten an einer materiell gegenstandslos gewordenen Form etwas Befremdendes? Gewiß nicht. Am allerwenigsten im Sakralrecht. So bieten uns also die zitierten Stellen sämtlich keinen Anlaß, Meurers Konstruktion für besser mit den Quellen verträglich anzusehen als andere Ansichten, was uns dann weiter das Recht geben dürfte, in seinen ganzen Untersuchungen nur den Beweis dafür zu erblicken, daß sich aus dem praeire pontificis mit dem besten Willen nichts anderes machen läßt als eben eine der Weihe an sich nicht wesentliche Vorsichtsmaßregel. Damit ist übrigens noch nicht gesagt, daß die Beteiligung der Priester im ganzen entbehrlich gewesen sei.

Die Vertragstheorie, die in nüchterner Auffassung die Götter als mehr oder weniger menschenähnliche Rechtssubjekte gedacht hat, welche an den Formen des menschlichen Rechtsverkehrs teilnehmen, ist wohl als Reaktion gegenüber der älteren Literatur anzusehen, die mit ihrer Vorstellung von einem religiösen Charakter der Tempelweihe gewiß auf falsche Bahnen geraten war. Aber die Vertragstheorie hat über das Ziel hinausgeschossen. Es ist das Verdienst von Alfred Pernice, daß er die Untersuchungen zum römischen Sakralrecht auf ein richtigeres Maß zurückgeführt hat, indem er behauptete, der Verkehr zwischen Menschen und Göttern habe sich in den eigenen Formen des Sakralrechts abgespielt, wo die Wirkungen, die Menschen untereinander durch Verträge erreichen, den Göttern gegenüber durch eine einseitige feierliche Erklärung, eine feierliche Anrede herbeigeführt

worden seien. Es wurde bereits oben dargelegt, daß seine Lösung im allgemeinen nur sympathisch berühren kann. Auch seinem eigenen Versuch, die Übereinstimmung seiner Ansicht mit der Ausdrucksweise der Quellen nachzuweisen, haben wir im allgemeinen nichts hinzuzufügen. Auf zwei Punkte müssen wir jedoch aufmerksam machen: Pernice macht die Beteiligung der Priester bei der Tempelweihe überflüssig. Er selbst sagt, sie sei ursprünglich wohl fakultativ gedacht (S. 1151). Das heißt mit anderen Worten: streng genommen war der Priester entbehrlich, tatsächlich war es aber üblich, ihn zuzuziehen. Das wäre wohl so zu verstehen, daß die Aufgabe des Priesters lediglich darin bestanden hätte, durch seinen Rat die genaue Einhaltung des komplizierten Konsekrationsritus zu sichern. Auch wenn das richtig ist, waren die Priester, wenigstens formell, an dem ganzen Unternehmen hervorragend beteiligt, denn abgesehen davon, daß sie schon bei der Aufstellung des Projekts, bei der Bestimmung des Platzes, bei der Wahl der Baupläne als beratende Sachverständige einen ausschlaggebenden Einfluß hatten, wurde die Konsekration selbst, auch wenn sie im Grunde genommen nichts anderes als ein Rechtsgeschäft war, doch begreiflicherweise als eine religiöse Feier empfunden, wie sie ja auch in der Regel mit Opfern und Gebeten verbunden gewesen zu sein scheint, wodurch naturgemäß den Priestern eine ganz hervorragende Rolle bei der ganzen Veranstaltung zufiel. Was ihrer Teilnahme aber ganz besondere Bedeutung verlieh, das war der Umstand, daß das praeire verbis durch den pontifex maximus nicht bloß im gewöhnlichen Sinn formsichernde Tätigkeit war, sondern eine besondere Bedeutung dadurch erlangt, daß es ja die Priester als die einzigen zuverlässigen Kenner des Sakralrechtes sind, die gegebenenfalls als Richter bezw. Sachverständige zu entscheiden haben, ob die Weihung in konkreto richtig vollzogen wurde. Dadurch erlangt ihre Mitwirkung einen höchst autoritativen Charakter und scheint geeignet, die Richtigkeit in der Vornahme des Konsekrationsaktes unbedingt zu gewährleisten. — Können wir nun daraus diejenigen Äußerungen der Quellen erklären, in denen auf eine Beteiligung der Priester bei der Tempelweihe hingewiesen wird? Das ist nicht so einfach. Wiederholt begegnet uns die Mitteilung, daß eine Konsekration per pontifices oder

pro pontifice vorgenommen wurde. Marquardt (III. 3. 273. Anm. 2) betont mit Recht, daß diese beiden Ausdrücke soviel bedeuten wie apud pontificem. Ähnlich sagt Wlassak (in Bd. 25 S. 110 der Zeitschr. d. Savignystiftung rom. Abt.), daß adoptare per praetorem nichts anderes heißt als adoptare apud praetorem. Sollen wir nun bei einer consecratio apud pontificem annehmen, daß hier die Anwesenheit eines Priesters nur deswegen erwähnt wird, um alle Zweifel über die richtige Einhaltung des Konsekrationsritus abzuschneiden? Möglich wäre das ja wohl, wenn es auch nicht wahrscheinlich ist. Aber was sollen wir zu Valerius Maximus V. 10, 1 sagen? Dort heißt es: Horatius Pulvillus cum in Capitolio Jovi optimo maximo aedem pontifex dedicaret interque nuncupationem sollemnium verborum postem tenens mortuum esse filium suum audisset, neque manum a poste removit, ne tanti templi dedicationem interrumperet, neque vultum a publica religione ad privatum dolorem deflexit, ne patris magis quam pontificis partes egisse videretur. Hier wird uns mit klaren Worten gesagt, daß Horatius Pulvillus nicht nur pontifex gewesen sei, sondern auch in dem Augenblick, als er τῶν θυρῶν ἁψάμενος ἐπέρανε τὴν · · · καθιέρωσιν, ‚pontificis partes egit', also in seiner Eigenschaft als Priester handelte. Wissowa bei Pauly s. v. dedicatio bemerkt hiezu, daß Valerius Maximus ebenso wie Seneca l. de cons. c. 13 den Horatius irrtümlich zum pontifex machen. Das ist gewiß richtig. Aber dadurch wird die Stelle bei Valerius Maximus ja um so interessanter. Dem Autor haben wohl Livius II. 8, 6–8 und Plutarch Publ. 14, 20 als Quellen gedient. Dort wird Horatius nicht als pontifex bezeichnet. Valerius Maximus hat also augenscheinlich aus dem postem tenens precationem peragit et dedicat templum erst selbst geschlossen, daß Horatius pontifex gewesen sein müsse. Er hält also das dedicare templum für eine Aufgabe der pontifices. Das steht in direktem Gegensatze zu dem, was Pernice lehrt. Nun gehört ja allerdings der Gedanke von Valerius Maximus der späteren heidnischen Zeit an und es ist nicht ausgeschlossen, daß sich damals bereits die Grundbegriffe des alten Sakralrechts etwas verwischt hatten. Deshalb haben wir ja auch prinzipiell die Möglichkeit zugegeben, daß man eine ursprünglich unwesentliche Teil-

nahme der pontifices später vielleicht als wesentlich angesehen habe. Aber sollen wir glauben, daß man später alles ins Gegenteil verkehrt und eine ursprünglich notwendige Beteiligung der weltlichen Beamten als überflüssig, eine ursprünglich überflüssige Beteiligung der Priester aber als allein notwendig betrachtet habe? Das scheint mir doch viel verlangt. Lieber möchte ich sagen: unsere Stelle deutet darauf hin, daß früher ein Zusammenwirken von politischen Beamten und Priestern erfordert wurde und daß spätere Zeiten auf die Notwendigkeit der Teilnahme der Beamten vergaßen. Freilich, wie sollen wir uns eine essentielle Teilnahme der Priester an einem als einseitige Anrede an die Götter gedachten sakralen Rechtsgeschäft denken? Darauf werden wir später zurückkommen. Man wird versuchen, Valerius Maximus anders auszulegen; man könnte sagen, er behauptet nicht, Horatius sei Priester von Beruf gewesen, sondern er habe als Konsul priesterliche Funktionen ausgeübt; es komme dem Autor darauf an, das heldenmütige Verhalten des Horatius in dem Konflikt zwischen elterlicher Liebe und Amtspflicht zu schildern. Statt nun farblos Amtspflicht zu sagen, gibt Valerius Maximus etwas genauer als nötig wäre an, welcher Art diese Amtspflicht war. Diese Deutung wäre möglich. Wahrscheinlicher dürfte aber die oben vertretene Ansicht sein. Darum sollte man über Valerius Maximus V. 10. 1. nicht so leicht hinweggehen.

Ein anderer Punkt, in dem wir Pernice ebenfalls nicht ganz zustimmen können, ist der, daß „die typischen Tempelweihen einseitige Akte ohne pontifices zeigen" sollen (S. 1151, Anm. 1), sofern damit gesagt sein will, daß wir gültige öffentliche Tempelweihen nachweisen könnten, bei denen die pontifices nicht — auch nicht durch das verba praeire — beteiligt sind. Die hier in Betracht kommenden typischen Fälle wären Livius I, 10, II, 8 und X, 23. Die bei Livius I, 10 geschilderte angebliche Konsekration durch Romulus wurde bereits oben als nicht beweiskräftig bezeichnet. Hier sei nur noch hinzugefügt, daß Romulus ebensogut als Priester wie als Beamter oder als Augur gehandelt haben kann. Bei Livius II, 8, bei der Konsekration durch Horatius Pulvillus, wird zwar kein Priester erwähnt, aber das beweist nichts, denn es liegt, wie es scheint, nicht der leiseste Grund vor, den Priester eigens zu

nennen. Anders liegt der Fall nur beim Altar der Pudicitia Plebeja. Hier geht aus dem Zusammenhang hervor, daß kein Priester teilnahm. Denn der Altar wurde sozusagen den pontifices zum Trotz errichtet. Dazu werden sie nicht selbst die Hand geboten haben. Aber wer sagt uns denn, daß die Konsekration als gültige öffentliche Tempelweihe anerkannt wurde und daß der Altar im engsten Wortsinn res sacra geworden ist? So lange wir das nicht wissen, ist auch diese Erzählung nicht beweiskräftig. Nun ist ja allerdings richtig, daß es der reine Zufall wäre, wenn wir den negativen Beweis erbringen könnten, daß einmal an einer als gültig anerkannten Tempelweihe kein Priester teilgenommen habe und wir können deshalb aus dem Fehlen eines solchen Beweises keine weiteren Schlüsse ziehen. Immerhin schien es notwendig, Pernice gegenüber zu betonen, daß jener negative Beweis bis jetzt nicht erbracht ist.

Auf diese Bemängelungen der an sich so hoch zu schätzenden Ausführungen von Pernice werden wir später noch zurückkommen. Einstweilen können wir das Ergebnis unserer Erörterungen über die Konstruktion der staatlichen Tempelweihe dahin zusammenfassen, daß die feierlichen, vom symbolischen Festhalten des Türpfostens begleiteten Worte des Beamten, in denen er erklärt, den Tempel der Gottheit zu weihen, ein Rechtsgeschäft bilden, durch welches bewirkt wird, daß der Tempel aus einer res profana zu einer res sacra wird.

Die res sacrae bilden einen besonderen Bestandteil des Kultusvermögens und sind somit von dem nicht sakralen Kultusvermögen, das wir der Kürze halber als Tempelfond bezeichnen wollen, zu unterscheiden. In diesen Tempelfonds haben wir zum mindesten in der Kaiserzeit die größeren Werte des Besitzes der toten Hand zu suchen. Was eigentlich das Unterscheidende der beiden Vermögensmassen bildet, ist nicht recht klar. Die einen suchen das Unterscheidungsmerkmal in der Zweckbestimmung, die anderen mehr im Eigentümer der einzelnen Sache.[34])

Was zunächst die erstere Ansicht betrifft, so glaubt man die res sacrae im großen und ganzen identifizieren zu können mit den zum unmittelbaren Gebrauch beim Gottesdienst bestimmten Gegen-

ständen, wozu man außer der Kultstätte selbst noch Altäre, Götterbilder und eigentliche Kultgeräte rechnet. Auch Weihegeschenke werden von manchen dazugezählt. Diese Identifizierung mag im allgemeinen das Richtige treffen. Anderseits wird man jedoch den Versuch moderner Autoren, den Gesichtspunkt der Zweckbestimmung in die Definition des Begriffs der res sacrae aufzunehmen, mit gewissen Bedenken begegnen müssen.

Um uns über die Wechselbeziehungen zwischen Konsekration und Zweckbestimmung klar werden zu können, müßten wir imstande sein, festzustellen, daß sich ihre Gebiete, zum mindesten teilweise, notwendig deckten, sei es, daß nur konsekrierte Gegenstände zum unmittelbaren Gebrauch beim Gottesdienst zugelassen wurden, sei es, daß eine Konsekration nur bei den zum unmittelbaren Gebrauch beim Gottesdienst bestimmten Dingen und Geräten vorkam.

Bezüglich der ersten Alternative haben wir zu bedenken, daß unter den bei Errichtung eines Tempels angeschafften und wohl mit ihm zusammen konsekrierten Kultgeräten[35]) sicher viele waren, die ihrer Natur nach nicht auf eine so lange Lebensdauer rechnen konnten, wie sie dem Tempel selbst zukam, und die deshalb, was von vornherein vorauszusehen war, im Lauf der Zeit durch Neuanschaffungen ersetzt werden mußten. Waren nun diese Neuanschaffungen auch res sacrae? Wenn ja, so sind sie es geworden entweder durch eine eigene Konsekration oder ipso iure. Daß sie selbständig konsekriert worden seien, dürfen wir — positives wissen wir nicht — wohl kaum annehmen. Denn der Konsekrationsapparat war viel zu schwerfällig, als daß man ihn für solche Zwecke hätte in Bewegung setzen können. Also müßte es eine ipso iure eintretende Konsekration sein. Von einer solchen wissen die Quellen nichts. Wir sind daher jedenfalls nicht befugt, anzunehmen, daß durch die bloße Zweckbestimmung, etwa durch die bloße Widmung für den Gebrauch beim Gottesdienste, ein sacrum habe entstehen können. Eine andere Frage ist dagegen die, ob sich die Konsekration jeweils nur auf die Sache bezog, an der sie vorgenommen wurde, oder ob sich ihre Wirkungen möglicherweise unter bestimmten Umständen auch auf andere Sachen beziehen konnten. Girard (S. 267, Anm. 3) glaubt, daß eine Konsekration habe in blanco vorge-

nommen werden können, indem er sagt, man habe im voraus alles das konsekrieren können, was einem bestimmten Tempel in Zukunft als Weihegeschenk gegeben werden würde. Das ist wohl etwas weit gegangen. Dagegen werden wir uns fragen dürfen, ob nicht, wenn eine res consecrata unbrauchbar wurde und durch eine Neuanschaffung ersetzt ward, diese neue Sache einfach in die rechtliche Stellung ihrer Vorgängerin eingerückt ist, und ob das nicht zum mindesten dann der Fall war, wenn die Mittel zum Erwerb der neuen Sache durch die Versilberung der alten res sacra gewonnen worden waren. Beide Fragen sind indes zu verneinen. Wäre die res sacra eine Stiftung im gewöhnlichen Sinn, also ein Zweck, den man mit Vermögen dotiert hat, und wäre die Sazertät ein Privileg, das diesem Vermögen verliehen ist, so ließe sich davon reden. Aber das ist die res sacra nicht. Bei der Konsekration wird von einem Zweck der Sache überhaupt nicht gesprochen. Man muß ihn aus den Umständen entnehmen. Und mit keinem Wort wird erwähnt, daß die Sache, wenn sie ihre Aufgabe nicht mehr erfüllen kann, durch den in ihr enthaltenen Wert ihrem Zweck noch weiter indirekt dienstbar gemacht werden soll. Selbst wenn wir aber diese Absicht des Stifters subintelligieren wollen, so ist damit nicht gesagt, daß die Sache auch in ihrer neuen Form res sacra sein müsse. Denn um ihren Zweck zu erfüllen, braucht sie es ja nicht zu sein. Übrigens ist es ja von der herrschenden Meinung anerkannt, daß die Römer der heidnischen Zeit Stiftungen im Sinne von mit Vermögen dotierten Zweckfetzungen nicht gekannt haben und daß sie die gleiche Wirkung auf Umwegen, nämlich durch Verpflichtung von (juristischen) Personen zu erreichen pflegten. Die Konsekration bezieht sich also wohl nur auf diejenigen Gegenstände, an denen sie unmittelbar vorgenommen wurde. Damit fällt aber die Vorstellung von einer ipso iure eintretenden Konsekration und folglich auch die von der Sazertät nachgeschaffter Kultgeräte zusammen. Waren nun diese letzteren nicht sacra, so kann ein allgemeines Verbot der Verwendung nicht konsekrierter Gegenstände beim Gottesdienst nicht bestanden haben.

Schwieriger ist die andere Frage zu entscheiden, ob nur die zum unmittelbaren Gebrauch beim Gottesdienste bestimmten Gegenstände

konsekriert wurden, ob wir somit berechtigt sind, diese Zweckbestimmung geradezu als Tatbestandsmerkmal der Sazertät zu bezeichnen. Die Quellen machen auch hier keinerlei Andeutungen. Aber das ist nicht ausschlaggebend. Denn es wäre doch denkbar, daß das Tatbestandsmerkmal der Zweckbestimmung bereits im Begriff der Konsekration enthalten wäre, mit anderen Worten, daß der Konsekrationsakt nur bei den zum unmittelbaren Gebrauch beim Gottesdienst bestimmten Geräten einen vernünftigen Sinn gäbe. Dieser Annahme wird nun aber dadurch an Boden entzogen, daß, wie wir wissen, die Konsekration ein eigentliches Rechtsgeschäft und kein religiös-liturgischer Weiheakt ist. Wäre sie das letztere, so bliebe jeder beliebigen Kombination Tür und Tor geöffnet. So aber stehen wir vor der schwierigen Aufgabe, uns ein Rechtsgeschäft vorzustellen, dessen Anwendung begrifflich nur bei den zum unmittelbaren Gebrauch beim Gottesdienst bestimmten Gegenständen in Frage kommt. Man wird hier zunächst versucht sein, in Anlehnung an das kanonische Recht mit Krieg an ein durch Rechtsgeschäft begründetes Profanierungsverbot zu denken. Aber das ist, wie früher dargelegt wurde, eine haltlose Kombination. Oder aber man denkt sich die Konsekration als einen Akt, durch den sich eben die Widmung der Sache für den unmittelbaren Gebrauch beim Gottesdienst in formeller Weise vollzieht. Sollen wir uns nun diesen formellen Vorgang als reinen Verwaltungsakt denken oder als eigentliches Rechtsgeschäft? Im ersteren Fall rücken wir den Begriff der res sacrae ziemlich nahe an den modernen Begriff der öffentlichen Sachen: Es handelt sich um Dinge, die wegen ihrer Bedeutung für die Kultusverwaltung eine privilegierte rechtliche Stellung genießen und dadurch ihrer Aufgabe erhalten werden sollen. Bei den öffentlichen Sachen wird diese Wirkung durch die bloße Zweckbestimmung herbeigeführt. Das ist nun eine recht wenig zuverlässige Grundlage. Zum Beispiel läßt sich, um aus den Schwierigkeiten, die hier entstehen können nur eine hervorzuheben, selten präzis sagen, von welchem Zeitpunkt an die Zweckwidmung gegeben sei. Diesen Schwierigkeiten hätte man durch die Vorschrift aus dem Wege gehen können, daß die Zweckwidmung, um wirksam zu werden, in bestimmter Form erklärt werden müsse. Eine solche Form könnte man in der Konsekration

sehen. Gegen diese Konstruktion bestehen aber verschiedene Bedenken. Erstens kann ein reiner Verwaltungsakt, durch den jemand Teile seines Vermögens für irgendwelche Zwecke bestimmt, von jedem Privaten vorgenommen werden, während doch anderseits nicht anzunehmen ist, daß die Rechtsordnung solchen privaten Vermögensstücken, die ja durch die Willkür des Privaten ihrem Zweck jederzeit wieder entzogen werden konnten, mit Rücksicht auf diese nur widerrufliche Zweckwidmung die Stellung extra commercium zugewiesen habe.[36]) Wir werden daher wohl annehmen müssen, daß von jeher nur der Staat durch jene Verwaltungsmaßregeln sacra habe schaffen können. Was haben wir uns aber dann unter der lex Papiria vorzustellen? Wappäus (S. 11) glaubt, wie es scheint, daß sie sich nicht gegen private Einzelpersonen, sondern gegen Kultusverbände gerichtet habe, von denen wir wohl annehmen sollen, daß sie versucht hätten in Religionsangelegenheiten die gleiche Stellung zu usurpieren, wie sie der Staat besaß. Das ist nicht unmöglich. Es wäre aber doch auch wichtig zu wissen, ob in jener alten Zeit, in die die lex Papiria zurückreicht, ein Anlaß zu einer solchen Maßregel sich auch nur im entferntesten nachweisen läßt. Zweitens müssen wir uns fragen, ob die Privilegien, die den zum unmittelbaren Gebrauch beim Gottesdienst bestimmten Gegenständen durch die Konsekration zugewendet werden sollen, wirklich derart sind, daß sie uns die Bedeutung erklären können, die man der Konsekration beigelegt hat. Die res sacrae sind extra commercium. Daraus folgt zunächst, daß sie nicht okkupiert werden können, auch wenn sie — was bekanntlich bestritten ist, ohne Eigentümer sind. Aber wegen dieser Wirkung konsekriert man keine Sache. Der Okkupation ist sie zuvor auch schon entzogen, wenigstens wenn sie im Eigentum steht. Das ist also noch kein Privileg. Dagegen liegt ein solches darin, daß bei den res extra commercium in Fällen, in denen sonst ein vom Willen des Eigentümers unabhängiger Rechtserwerb stattfindet, dieser letztere nicht eintritt. Aber dem dürfen wir nicht zuviel Bedeutung beilegen. Denn einmal spielen die Fälle dieses unabhängigen Rechtserwerbs im römischen Recht lange nicht die Rolle wie heutzutage, und dann ist zu bedenken, daß die res sacrae der heidnischen Zeit genau so wie die res sacrae des modernen Kirchenrechts schon rein

faktisch extra commercium standen und für den Privatmann in ihrer dermaligen Gestalt in der Regel auch gar nicht zu brauchen waren. Von größerem praktischen Interesse wäre es wohl gewesen, wenn die Konsekration über etwaige Mängel im Eigentum der widmenden Person hinweggeholfen hätte, so daß z. B. eine vom Staat trotz mangelnden Eigentums gestiftete Sache kraft der ihr zuteil gewordenen Konsekration seitens des Eigentümers nicht hätte vindiziert, veräußert, verpfändet werden können, so lange sie ihrer Sazertät nicht entkleidet war. Aber ein Seitenblick auf die analogen Verhältnisse bei den res religiosae lehrt uns, daß an so etwas nicht zu denken ist. Denn eine res religiosa entsteht nur durch Begraben auf unserem eigenen Grund und Boden, also auch eine res sacra wohl nur durch Widmung seitens des Eigentümers.

Sind sonach die Privilegien, welche angeblich durch die Konsekration vermittelt werden sollen, nicht bedeutend genug, um uns die Konsekration selbst zu erklären, so müssen wir annehmen, daß diese mehr gewesen sein müsse als jener bloße Verwaltungsakt. Worin dieses „mehr" besteht, zeigt sich uns, zunächst unbestimmt, bei einem Blick auf die Dedikationsformel. Hanc tibi aram dedico. Was mit diesen Worten nach der positiven Seite hin erreicht werden soll, ist bekanntlich bestritten; nach der negativen hin soll damit jedenfalls eine Entäußerung bewirkt werden, wenn nicht des Eigentums selbst, dann doch des Rechtes zur freien Verfügung über die Sache. Darin haben wir den Schwerpunkt der Konsekration zu suchen. Sollen wir nun annehmen, daß die nach dem gesagten als eigentliches Rechtsgeschäft zu denkende und den Stifter selbst beschränkende Konsekration nur bei den zum unmittelbaren Gebrauch beim Gottesdienst bestimmten Geräten vorgekommen sei? Dazu liegt kein Grund vor. Wer in der Konsekration nur eine Privilegierung sieht und zu wissen glaubt, daß nur ein Teil des Kultusvermögens eine rechtlich ausgezeichnete Stellung eingenommen habe, der mag annehmen, daß nur, was zum unmittelbaren Gebrauch beim Gottesdienst bestimmt war, ein geeignetes Objekt für jene Privilegierung gebildet habe. Wir von unserem Standpunkt aus haben keinen Anlaß, uns durch eine solche von den Quellen durchaus nicht gebotene Annahme einzuschränken.

Andere glauben, daß der Unterschied zwischen Tempelfond und res sacrae in der Verschiedenheit des Eigentümers zu suchen sei. Das Eigentum am Tempelfond schreibt die herrschende Meinung dem Staate zu. Von ihm stammt zumeist wenigstens der Grundstock des Fonds, er läßt ihn durch die von ihm berufenen Organe verwalten und vertreten, die Überweisung von Staatsgütern an den Tempelfond und umgekehrt scheint man als reine Verwaltungsdisposition empfunden zu haben und endlich hat der Staat, wie man annimmt, wenn es in den übrigen Kassen an Geld fehlte, unbedenklich auf die Tempelfonds zurückgegriffen, letzteres allerdings nur dann, wenn die Not drängte. Das schließt natürlich nicht aus, daß die Verwaltung des Tempelfonds, wie Mommsen hervorhebt, von der übrigen Staatsvermögensverwaltung vollständig getrennt gehalten wurde. Ja Pernice nimmt sogar an, daß im Verkehr dritten gegenüber der Tempelfond nicht so sehr wie ein Teil des Staatsgutes, sondern fast mehr wie ein selbständiges Rechtssubjekt erschienen sei.[37]) Auch dem übrigen Staatsvermögen gegenüber scheinen die Tempelfonds eine gewisse Selbständigkeit besessen zu haben, eben weil man die in ihnen steckenden Werte, von Fällen der Not abgesehen, nicht zur Bestreitung weltlicher Bedürfnisse des Staates heranzog. Ob das letztere die freiwillige Übung einer auf die Erhaltung der Religiosität im Volke bedachten Staatsverwaltung war oder dem Bewußtsein einer rechtlichen Gebundenheit entsprang, ist schwer festzustellen. Die Tatsache, daß in Notfällen Teile des Tempelfonds zu Gunsten der allgemeinen Staatskasse verfilbert wurden, spricht nicht unbedingt gegen die Annahme einer rechtlichen Gebundenheit. Denn wir wissen ja nicht, ob man nicht den Staat für geradezu verpflichtet hielt, sobald es die Verhältnisse erlauben würden, die dem Tempelfond entnommenen Werte wieder zu ersetzen. Sicher ist wohl nur, daß das einzelne zum Tempelfond gehörige Sachindividuum dem Zugriff des Staates nicht entzogen war, daß somit bei den dem Tempelfond einverleibten Dingen keine unbedingte rechtliche Garantie dafür bestand, daß sie als Individuen ihrer religiösen Zweckbestimmung erhalten bleiben würden. Ob dann im übrigen unbeschadet dieser Tatsache, die Stellung des Tempelfonds dem sonstigen Staatsvermögen gegenüber so selbständig war, daß

wir ihn geradezu als juristische Person bezeichnen können, hat für uns hier, wo wir uns ja nicht eigentlich mit der Lehre von den juristischen Personen zu befassen haben, nur untergeordnete Bedeutung.

Schwieriger ist eine Stellungnahme bei der Suche nach dem Eigentümer der res sacrae. Auch hier finden wir bei den Quellen keine direkte Antwort auf die Frage, wer der Eigentümer ist. Das kann uns jedoch nicht wundern; denn es handelt sich um ein Problem, das für die heidnische Zeit, so lange in den Grundbegriffen des Sakralrechts keine Änderungen eintraten, wohl mehr theoretisches Interesse hatte. Für die Praxis genügte, daß der Staat für die Verwaltung und rechtsgeschäftliche Vertretung der res sacrae sorgte und ihre Lasten trug. Wohin die Juristen dann den eigentlichen Sitz der Rechtspersönlichkeit verlegten, war minder wichtig. Natürlich werden aber doch die Juristen ihre Ansichten über diese theoretischen Fragen gehabt haben und es wäre für uns von hohem Interesse, diese Ansichten zu kennen, auch wenn wir sie keineswegs als positiv geltende Rechtssätze ansehen würden. Leider sind nun aber die Andeutungen, die wir hier finden, mehr als spärlich. Die res sacrae gehören zu den res divini iuris. Von diesen heißt es, daß sie nullius in bonis sind. Soll damit zum Ausdruck gebracht sein, daß an ihnen überhaupt kein Eigentum besteht? Auch bei den res publicae heißt es, daß sie nullius in bonis seien. Aber dort ist damit nur gemeint, daß sie, wie die Glosse sagt, non privati hominis sei, wohl aber hominum. Dagegen sollen die res divini iuris weder hominis sein noch hominum. Das scheint aus der prinzipiellen Scheidung der Dinge in res divini iuris und res humani iuris — Machtbereich der Götter, Machtbereich der Menschen — hervorzugehen. Aber diese Scheidung ist nichts Reelles und läßt sich von vorneherein nicht durchführen. Wären die Götter reale Machtfaktoren, die das, was man ihnen überwiesen hat, selbst behaupten könnten, dann hätten die Menschen mit der Ausscheidung der Sache aus den res humanis iuris das ihrige getan und brauchten an den res sacrae weder Eigentum noch sonst ein Recht in Anspruch zu nehmen. Aber so sind eben die Götter nicht. Darum müssen die Menschen dafür sorgen, daß den Göttern ihre Interessensphäre gewahrt bleibe, müssen mit anderen Worten

darüber wachen, daß die Sachen, die sie ihrem eigenen Machtbereich entzogen wissen wollten, dem Machtbereich auch entzogen bleiben. Darin liegt an sich noch kein Widerspruch. Denn um diesen Zweck zu erreichen, brauchen die Sachen selbst noch keiner menschlichen Macht unterworfen zu sein. Man kann die Aufrechterhaltung dieser Ausscheidung aus der menschlichen Machtsphäre auch erreichen vermöge der Herrschaft über die Menschen. Das sehen wir an den libri prohibiti. Aber dort liegen eben die Verhältnisse anders. Der Ausschluß besteht, weil man es für unrichtig hielte, den Menschen Eigentum an diesen Sachen zuzusprechen, und so ist das Verbot menschlicher Berechtigung sich selbst Zweck. Anders bei unseren res sacrae. Hier ist der Ausschluß von Berechtigungen nur Mittel zum Zweck. Der Zweck ist der, die Sache dem Dienst der Götter zu unterstellen und zu erhalten. Das läßt sich aber durch die bloße Herrschaft über die Menschen nicht erreichen. Das setzt eine Macht über die Sache selbst voraus. Nun kann man allerdings sagen, die Menschen machen hier nicht eigene Herrschaft geltend, sondern fremde. Da aber die fremden Personen, die Götter, nichts sind, wovon man etwas merkt und merken kann, so können wir mit der Idee, daß die Menschen hier nicht eigene Herrschaft ausüben, nichts anfangen. Mit mehr Recht wird man sagen, die Herrschaft der Menschen muß nicht Eigentum sein. Das ist richtig. Aber sobald wir annehmen, daß an den res divini iuris irgend eine Art menschlicher Berechtigung möglich ist, stellen wir damit fest, daß die Einteilung res divini iuris — res humani iuris nicht wörtlich zu nehmen ist und nicht mehr enthält als eine allgemeine Denkform. Ist sie das aber, so ist nicht einzusehen, warum sie uns veranlassen sollte, das nullius in bonis, wo es sich auf res sacrae bezieht, anders auszulegen als da, wo es sich auf res publicae bezieht. Wir müssen also aus dem Ausdruck nullius in bonis nicht schließen, daß die klassischen Juristen jedes Eigentum an den res sacrae für ausgeschlossen hielten. Ob sie aber nicht doch dieser Ansicht waren, ist eine andere Frage.[38])

Andere glauben die Ansicht der klassischen Juristen aus dem Ausdruck des Trebatius (Macrob. saturnal. III, 3, 2): sacrum sei „quod deorum habetur“ ableiten zu können. Daß die Idee, die

Götter als Eigentümer des Kultusvermögens anzusehen als Denkform schon im Altertum bestand, ist wohl sicher.[39]) Ob sie aber von den Juristen als etwas Wirkliches übernommen wurde, scheint doch ungewiß.[40]) Daß es, wie Meurer glaubt, aus dem Ausdruck des Trebatius bestimmt hervorgehe, ist doch wohl zu viel gesagt. Denn 1. ist deorum haberi, wie Galante (S. 21) mit Recht hervorhebt, nicht das gleiche wie deorum esse und 2. kann auch, wenn wir an Stelle dieses Ausdrucks die Worte deorum sunt setzen, selbst in dieser viel bestimmteren Form die Genitivkonstruktion wohl lediglich auf eine sehr nahe Beziehung zwischen Person und Sache hinweisen, die z. B. auch schon dann gegeben wäre, wenn, wie Savigny (a. a. O.) annimmt, die Götter nicht wirklich Eigentümer gewesen wären, sondern nur den realen Hintergrund für einen künstlich geschaffenen Personenbegriff gebildet hätten. Aus den gleichen Erwägungen, daß die Bezeichnung des Gottes als Rechtssubjekt möglicherweise nichts anderes ist als eine in die Rechtssprache übergegangene Denkform, können wir auch das deos heredes instituere nicht als sicheren Beweis dafür gelten lassen, daß die klassische Jurisprudenz die Götter als eigentliche Rechtssubjekte angesehen habe, und das um so weniger, als das anderswo mit dem Ausdruck deus charakterisierte Rechtssubjekt gelegentlich auch mit der Bezeichnung templum (cetera data templo) getroffen werden soll (l. 20 § 1 D. 33, 1). Natürlich soll auch hier dadurch, daß wir die Divinialeigentumstheorie als bei den klassischen Juristen nicht nachweisbar bezeichnen, nicht gesagt werden, daß sie nicht doch diese Theorie vertreten hätten. Eine solche Annahme durch den negativen Beweis abschneiden zu wollen, daß die Römer ihre Götter nicht anthropomorph genug gedacht hätten, um ihnen Eigentum zuzuschreiben, scheint mir bedenklich, während der entgegengesetzte Beweis, daß ihnen die Götter als eigentumsfähig erschienen seien, entbehrlich sein dürfte.[41])

Wen die heidnischen Römer für den Eigentümer der res sacrae ansahen, wissen wir also nicht. Wen halten wir für den Eigentümer? Jedenfalls nicht die Götter,[42]) denn das wäre für uns heute nur eine Redewendung, durch die wir uns darüber hinwegtäuschen würden, daß wir an Stiftungen denken. Vielfach denkt

man an den Staat.[43]) Das geschieht weniger, weil er es ist, der die res sacrae verwalten und vertreten läßt und erhält — denn das kann natürlich alles die Folge staatlichen Eigentums sein, muß es aber nicht, sondern mehr deswegen, weil der Staat angeblich von jeher das Recht für sich in Anspruch genommen hat, im Falle des Bedarfs res sacrae auch zu staatlich-weltlichen Zwecken einzuziehen. Nun ist aber zunächst einmal gar nicht sicher, ob unter dem sacrum aurum, von dem die Quellen reden, wirklich res sacrae zu verstehen sind, denn der Ausdruck sacrum wird bekanntlich in einem weiteren Sinn vom ganzen Kultusvermögen gebraucht, also auch von den zum Tempelfond zu rechnenden Gütern. Und ferner hat man, was allgemein anerkannt ist, von jener Säkularisationsbefugnis sogar dem Tempelfond gegenüber, der doch einfach Staatsgut war, nur in Fällen der Not Gebrauch gemacht,[44]) also auf die res sacrae jedenfalls nur in kritischen Situationen zurückgegriffen, in Augenblicken, in denen es sich um die Integrität des Staates handelte. In solchen Fällen lassen sich nun die Interessen der römischen Staatsgötter und des römischen Staates gar nicht so trennen, daß man sagen könnte, eine Sache würde den einen entzogen und dem andern zugewendet. Eine Katastrophe des römischen Staates würde zugleich eine Katastrophe für seine Götter sein. Darum kann man, wenn man so will, wohl sagen, daß der Staat die Mittel, die er in einem Existenzkampf zu seiner Erhaltung aufwendet, ebensosehr in den Dienst der Götter stellt. Und schließlich dürfen wir doch auch nicht übersehen, daß in solchen Zeiten der Jurist hinter den vollendeten Tatsachen hergeht und daß man aus dem, was der Staat in extremis tut und tun darf, nicht durch Generalisierung allgemeine Rechtsnormen ableiten sollte.

Ein anderes Argument, das zu Gunsten des Staatseigentums angeführt wird und das sich im Gegensatz zu dem eben erwähnten schwer entkräften läßt, besteht darin, daß der Erlös für veräußerte res sacrae, ferner solche ausrangierte res sacrae, welche dem Verkauf nicht unterstellt wurden, als Staatsgut bezeichnet werden (cf. Mommsen II, 2, 432). Kann man sich dieses Eigentum des Staates anders erklären als dadurch, daß der Staat eben schon von vorneherein Eigentümer der res sacrae gewesen sei? Sollen wir

annehmen, daß der Staat mit der exsecratio Eigentum erwirbt? Wir werden später sehen, daß diese letztere Annahme nicht unbedingt zu verwerfen ist.

Wer den Tempelfond als juristische Person ansieht, schreibt natürlich auch das Eigentum an den res sacrae, soferne er sie als im Eigentum von Menschen stehend betrachtet, dieser juristischen Person und nicht dem Staate zu.

Inwiefern sollen nun diese Erörterungen über das Eigentumsproblem einen Schlüssel zur Erkenntnis des Unterscheidungsmerkmals zwischen Tempelfond und res sacrae bilden? Sie tun das nur für denjenigen, der im Gegensatze zu uns entweder das Eigentum an den res sacrae überhaupt negiert, oder es den Göttern zuschreibt. Für ihn liegt das Unterscheidende darin, daß der Tempelfond dem Staat gehört, die res sacrae nicht, daß der Staat somit in den ersteren eigenes Vermögen verwaltet, in den letzteren fremdes. Wer fremde Sachen verwaltet, darf sie für seinen eigenen Vorteil nicht gebrauchen, und zwar auch dann nicht, wenn das ohne Nachteil für den Eigentümer geschehen kann. Er ist ferner im Verhältnis zum Eigentümer keinesfalls berechtigt, über die Substanz der verwalteten Sachen zu verfügen, etwa sie zu veräußern, wenn dies nicht im Interesse ihres Eigentümers liegt. Darum darf auch der Staat über die res sacrae nicht verfügen, wenn dies nur durch sein eigenes Interesse geboten ist, mag er auch vollen Wertersatz leisten, wogegen für ihn bei dem zum Tempelfond gehörigen Gut eine solche Schranke nicht besteht. Das deckt sich zum großen Teil mit der oben gemachten Bemerkung, daß die Konsekration für den Stifter eine Entäußerung, wenn nicht des Eigentums so doch des Rechtes zur freien Verfügung bedeuten müsse.

Sollen wir nun auf diese Perspektive, die uns die Aussicht auf eine befriedigende Scheidung von Tempelfond und res sacrae eröffnet, aufgeben, weil wir jene Verschiedenheit des Eigentümers beider Vermögensmassen nicht als erwiesen anerkennen können? Das ist nicht notwendig. Wir können das Eigentumsproblem völlig ausschalten,[45]) wie es ja offenbar auch unsere Quellen ausgeschaltet haben. Denn auch bei der vorhin dargelegten Konstruktion liegt ja die eigentliche Bedeutung nur darin, daß wir dem Staate Rechte

an den res sacrae absprechen, die normalerweise dem Eigentümer zustehen. Das geschieht natürlich am radikalsten, wenn wir sagen, daß er überhaupt nicht Eigentümer sei. Es läßt sich aber doch auch denken, daß jene Einschränkungen bestehen als Folgen von Rechtsverhältnissen, die unbeschadet etwaigen Eigentums auf der Sache lasten und damit die Befugnisse eines Eigentümers beschränken, vielleicht auf ein Minimum herabdrücken, aber nicht begrifflich ausschließen. Nun wird man sagen, damit sei nicht viel gewonnen, weil wir nunmehr statt nach dem Subjekt des Eigentums nach dem Subjekt jenes Rechtes suchen müssen, das das Eigentum beschränkt. Das ist indes nicht notwendig. Denn wir dürfen hier wohl statt an ein subjektives Recht an eine subjektlose Last denken. Die Tempelordnung von Furfo bezeichnet sie als eine lex, die der Sache auferlegt wird.[46]) Es ist also die Konsekration ein Befehl des Stifters an die Sache, durch den sie beauftragt wird, im Dienste der Götter zu stehen. Damit nähern wir uns wieder dem Stiftungsbegriff. Denn daß jener Befehl des Stifters dauernde rechtliche Wirkung erzeugt, ist nur die Folge davon, daß hier die Rechtsordnung ausnahmsweise dem Willen des Stifters die Macht verleiht, eine auch über die Zeit seines Eigentums oder seiner Verfügungsgewalt hinaus verbindliche Norm zu schaffen. Es bleibt jedoch ein wesentlicher Unterschied bestehen. Die Stiftung im gewöhnlichen Sinne ist in ihrer Existenz unabhängig von dem Bestande der Gegenstände, mit denen sie bei ihrer Errichtung dotiert wurde. Gehen diese Sachen unter oder werden sie im Laufe der Zeit durch andere ersetzt, so bleibt die Stiftung selbst doch bestehen. Bei den res sacrae dagegen geht die Stiftung, wenn wir von einer solchen reden wollen, mit der Sache unter, weil sie eben nichts ist als eine der Sache auferlegte Norm. Ebenso geht sie unter, wenn die Sache die Fähigkeit verliert, die ihr gesetzte Aufgabe in der durch ihre Natur bestimmten Weise zu erfüllen. Nun wird uns auch klar, warum weder der Erlös für eine veräußerte res sacra noch das, was davon angeschafft wird, sacrum ist. Stand die res sacra im Eigentum, was wir oben unentschieden gelassen haben, so wurde dieses mit dem Wegfall des Stifterwillens wiederum völlig frei. Andernfalls dürfen wir wohl annehmen, daß, wenn der Stifter keine ausdrückliche Anordnung

getroffen hatte, der Fall ähnlich behandelt wurde wie wir Stiftungen behandeln, deren Zweck unmöglich geworden ist: man nahm wohl an, daß es die unausgesprochene Absicht des Stifters sei, daß die Sache demjenigen Vermögen zufalle, in dem es am ehesten der Intention des Stifters entsprechend verwendet werden konnte, und das war zweifellos der Tempelfond. So ausgedrückt hat es nichts unwahrscheinliches an sich, wenn wir glauben, daß der Staat durch Ausrangierung einer unbrauchbar gewordenen res sacra Eigentum daran erworben habe. Mit Rücksicht hierauf mögen bei manchen Tempeln Vorschriften bestanden haben, durch die angeordnet wurde, daß die auf diesem Weg anfallenden Werte möglichst so zu verwenden und zu behandeln seien, wie es der Stifter seinerzeit gewollt hatte. Eine derartige Vorschrift zeigt uns die allerdings recht verschieden ausgelegte lex templi von Furfo. Nun sehen wir auch, warum werbendes oder genauer gesagt werben sollendes Gut nicht konsekriert wurde: Durch die Konsekration wird der Sache eine rechtliche Last auferlegt. Eine Last des Inhalts, daß die Sache eine Rente abwerfen und daß diese den Göttern zu Ehren verwendet werden solle kann man einer Sache nicht auferlegen. Die Konsekration hat daher nur bei den Dingen einen Sinn, die den Göttern schon durch ihre bloße Existenz dienen. Das letztere kann natürlich auch bei Sachen zutreffen, die nebenbei auch eine Rente abwerfen können, wie heilige Haine oder der Platz, auf dem Karthago gestanden hat.

Unsere Auffassung, die in den res sacrae sozusagen eine radizierte Stiftung erblickt, geht in der Selbstbeschränkung des Staates noch etwas weiter als diejenigen, die das Eigentum den Göttern zuschreiben. Denn nach dieser letzteren Ansicht würde die autoritative Erklärung der Priester, daß eine vom Staat beabsichtigte Verfügung über eine res sacra dem Interesse der Götter entspreche, etwa weil der Staat reichlichen Ersatz in Aussicht stellt, den Staat in die Lage setzten, ruhig die res sacrae zu „säkularisieren", während nach unserer Ansicht einer solchen Maßregel der verselbständigte Stifterwille entgegenstünde. Allerdings, ob nicht in praxi eine wohlwollende Auslegung annahm, daß der Stifterwille einem augenscheinlichen Vorteil der Götter nicht im Wege stehen wolle, können wir nicht wissen.

Nach dem bisher gesagten besteht der wesentliche Unterschied zwischen Tempelfond und res sacrae darin, daß bei diesen letzteren in höherem Maße eine Garantie dafür geboten ist, daß sie als Individuen — das ist das Entscheidende — dem Dienst der Götter in der vom Spender gewollten Weise erhalten bleiben. Welcher Art dieser Dienst ist, muß in jedem einzelnen Fall aus den Umständen, eventuell aus der lex templi entnommen werden. Daß wir hiebei durchaus nicht ausschließlich an die Verwendung bei Kulthandlungen denken dürfen, wurde bereits oben erwähnt. So stehen die res sacrae den Stiftungen ziemlich nahe, unterscheiden sich aber von dem was wir gewöhnlich als Stiftung bezeichnen dadurch, daß hier sozusagen jede einzelne körperliche Sache für sich eine eigene „Stiftung" bildet.

Damit dürfte im großen und ganzen alles gesagt sein, was über die staatliche Tempelweihe zu sagen war, die wir gleich zu Beginn als das für positive Feststellungen noch am ehesten geeignete Terrain bezeichnet haben. Nunmehr gilt es zu untersuchen, inwieweit wir darüber hinaus festen Boden gewinnen können.

Hier sind es drei Fragen, die unser Interesse in Anspruch nehmen: Kann die Konsekration nur durch einen Akt der Staatsgewalt erfolgen? Kann nur ein vom Staat gestifteter Tempel konsekriert werden? Und welche Dinge werden eigentlich konsekriert?

Die erste Frage wird vielfach in dem Sinne entschieden, daß die Konsekration wirklich nicht anders als durch einen Akt der Staatsgewalt vor sich gehen könne. Dieser Gedanke hat etwas Befremdendes und scheint recht wenig zu dem Bilde des Konsekrationsaktes zu passen, das wir bei den Erörterungen über die staatliche Tempelweihe gewonnen haben. Und tatsächlich ist dieser Gedanke auch nicht aus dem Wesen der Konsekration heraus entwickelt worden, sondern verdankt seine Entstehung lediglich dem Bestreben, verschiedenen Aussprüchen der Quellen gerecht zu werden, die man sich nicht anders erklären zu können glaubt. Dort heißt es:

Gallus Aelius ait sacrum esse, quod . . . consecratum sit . . . quod autem privati suae religionis causa . . . deo dedicent, id pontifices Romanos non existimare sacrum (Festus s. v. sacer mons).

Sed sacrum quidem solum tantum existimatur auctoritate populi Romani fieri. Consecratur enim lege de ea re lata aut senatusconsulto facto (Gaius II, 5).

Si quis .. auctoritate sua quasi sacrum sibi constituerit, sacrum non est sed profanum (Inst. II, 1; § 8).

Sacrae autem res sunt hae, quae publice consecratae sunt, non private. si quis ergo privatim sibi sacrum constituerit, sacrum non est sed profanum (l. 6 § 3 D. I, 8).

Dieses Erfordernis der auctoritas populi Romani erklärt man sich nun aus einem rein zivilrechtlichen Gesichtspunkt, indem man sagt, durch die Konsekration wird der konsekrierte Gegenstand mit dinglicher Wirkung außer Verkehr gesetzt, also sozusagen seiner Sachqualität entkleidet. Eine solche Wirkung kann die Willkür eines Privaten nicht haben, das kann nur die Staatsgewalt.[47]) Merkwürdig bleibt dabei, daß dieser Akt der Staatsgewalt nicht einmal von den höchsten Beamten cum imperio ohne weiteres vorgenommen werden kann, sondern dem Volk selbst vorbehalten bleibt. Wenn hier von einer lex de ea re lata die Rede ist, so können wir nur an eine eigentliche lex specialis denken. In anderem Zusammenhang ist bezüglich dieses Ausdrucks angenommen worden, daß man hiebei wohl auch an Normen denken könne, die unter gewissen, sich gleich bleibenden Voraussetzungen die staatliche Zustimmung zur Weihe ein für allemal gegeben hätten, wobei man nicht nur gesetzliche, sondern sogar gewohnheitsrechtliche Normen im Auge gehabt hat.[48]) Ob wir hier wohl an etwas Ähnliches denken dürfen? Wahrscheinlich nicht. Denn ein gelegentlicher Verzicht auf eine lex de ea re lata würde doch hier im Zusammenhange nichts anderes heißen, als daß die Rechtsordnung dem Rechtsgeschäft der Konsekration, wenn es korrekt vorgenommen ist, die Rechtswirkung beilegt, die sonst durch eigenes Gesetz herbeigeführt werden muß. Sollen wir nun annehmen, daß die Konsekration in dem einen Fall zur Außerverkehrsetzung genügt habe, im andern aber nicht? Das ist nicht recht glaublich. Wir müssen also wohl an eine wirkliche lex specialis denken. Ähnliches kommt ja auch im modernen Recht vor. Man denke z. B. an die rechtlichen Bestimmungen in Österreich, wo ein Fideikommiß nur auf dem Wege

der Reichsgesetzgebung entstehen kann (Gesetz vom 13. Juni 1868). Daß neben dieser lex specialis das Rechtsgeschäft der Konsekration seine Bedeutung nicht verlor, darf uns nicht wundern. Das Gesetz wird in der Regel nicht individualisiert haben. Zumeist hat es wohl nur die Mittel zum Bau genehmigt, worin dann implicite die staatliche Einwilligung in die Konsekration des durch die Mittel zu beschaffenden Heiligtums gelegen haben mag. Die Konsekration stellte dann fest, welche Sache konsekriert wurde und von welchem Zeitpunkt an diese Wirkung eintrat, mit anderen Worten, sie fixierte die von der lex specialis allgemein ausgesprochene Dedikation auf ein bestimmtes Sachindividuum.

Unsere Bedenken gegen die oben erwähnte Konstruktion liegen also auf ganz anderem Gebiet. Um sie darlegen zu können, müssen wir in Kürze einen Seitenblick auf diejenigen Heiligtümer werfen, die man in neuerer Zeit als sacra privata bezeichnet hat. Dem Wortlaut der oben zitierten Quellen nach, insbesondere nach Inst. II, 1 § 8 und l. 6 § 3 D. I, 8, könnte man versucht sein, unter der consecratio privata lediglich die Negierung der consecratio publica zu erblicken. Aber das wäre, wenigstens wenn wir die Sache nicht vom Standpunkt des Juristen aus betrachten, verfehlt. Denn das sacrum privatum ist ein abgeschlossener Begriff, der sich vom non sacrum ebenso abhebt, wie er sich vom sacrum publicum unterscheidet.[49]) Freilich wissen wir vom sacrum privatum noch weit weniger wie vom sacrum publicum. Aber wir werden annehmen dürfen, daß diese beiden Rechtsinstitute einander durchaus analog sind. Denn einmal finden wir als sacra privata genau die gleichen Gegenstände vor, die wir als Objekte der consecratio publica kennen lernen; ferner wird der Begründungsakt der privaten Sachheiligkeit ebenfalls als Konsekration oder Dedikation bezeichnet,[50]) und auch die eigentlichen Widmungsworte, das dare, dono dare, dedicare kehren hier wieder. Endlich finden wir auch hier die praeitio pontificis erwähnt.[51]) Mit Rücksicht hierauf werden wir wohl annehmen dürfen, daß das sacrum privatum vom sacrum publicum weder im Entstehungsgrund noch in seinem Zweck wesentlich verschieden war. Der Unterschied zwischen beiden besteht vielmehr zunächst wohl nur darin, daß das eine

publice, das andere privatim konsekriert worden ist. Welche Wirkungen äußert nun aber die consecratio privata? Die konsekrierte Sache wird religione obligata. Sie ist dem Gebrauch der Menschen entzogen und ist ausschließlich bestimmt, den Göttern zu dienen. Zweifelhaft bleibt dabei aber erstens, ob es sich hier um ein rechtliches Gebrauchsverbot handelt oder um ein bloß moralisches, religiöses, und zweitens, ob dieses Verbot dingliche oder bloß persönliche Wirkung hat. Was zunächst den ersten Punkt betrifft, so genießt auch das sacrum privatum einen erhöhten strafrechtlichen Schutz und seine Verletzung bildet auch, wenn sie nicht unter den Begriff des Sakrilegs fällt, einen Grund für die zensorische Rüge.[52]) Aber das prätorische Interdikt schützt nur das sacrum publicum, und die zivilrechtliche Extrakommerzialität genießt ebenfalls nur dieses letztere. Diesen beiden Momenten wird man jedoch nicht zu viel Gewicht beilegen dürfen. Das Populariterdikt wird gerade dadurch teilweise entbehrlich, daß die Sache im Privateigentum steht, der Eigentümer also die Beachtung der Sazertät mit den Schutzmitteln seines Privateigentums durchsetzen kann. Eine Lücke entsteht also nur dann, wenn entweder der Eigentümer selbst den Mißbrauch mit der res sacra privata treibt, oder wenn er gegen den von Dritten getriebenen Mißbrauch einzuschreiten sich weigert. Wenn dann ferner das sacrum privatum nicht extra commercium ist, so muß darauf hingewiesen werden, daß in neuester Zeit aus Anlaß des Streites über die öffentlichen Sachen anerkannt worden ist, daß eine im Privateigentum stehende Sache mit einer öffentlichrechtlichen Verpflichtung, vermöge deren sie einem bestimmten öffentlichen Zweck zu dienen hat, belastet sein kann, auch wenn das Zivilrecht an diese Belastung keinerlei Rechtsfolgen knüpft. Es zwingt also auch der Mangel der Extrakommerzialität keineswegs zu der Annahme, daß hier von einer Gebundenheit im Rechtssinn keine Rede sein könne. Somit steht nichts im Wege, anzunehmen, daß die auf den sacra privata ruhenden Gebrauchsbeschränkungen ebenso wie die der sacra publica rechtlicher Natur sind.[53]) Aber selbst, wenn wir in jenen Verboten nur Normen der Religion und Moral erblicken wollten, so dürften wir nicht übersehen, daß in der heidnisch-römischen Zeit von einem Gegensatz zwischen religiös-

sittlichen und rechtlichen Vorschriften bei weitem nicht in dem Maße die Rede sein kann, wie heutzutage. Damals kannte man nur eine berechtigte Religion[54]) und eine Moral und hat sicherlich an die Handlungen des einzelnen, auch wenn man sie aus dem Gesichtspunkte der Religiosität und Moralität betrachtete, einen objektiven Maßstab angelegt: Was für den einen unrecht war, war es auch für den andern. Aus eben diesem Grunde, und weil der Staat sich für verantwortlich dafür hielt, daß der Einzelne den Göttern gegenüber wenigstens den äußeren Anstand wahre, sind religiös-sittliche Normen jener Zeit, wenigstens soweit sie das Verhalten des Menschen außerhalb der vier Mauern seines Hauses regeln, zugleich mehr oder weniger rechtliche Vorschriften. Wenn man daher den Unterschied zwischen sacra publica und privata damit charakterisieren will, daß die einen nach geistlichem und weltlichem, die anderen nur nach geistlichem Recht Verkehrsbeschränkungen unterlegen seien, so ist damit nicht viel Positives geboten. Man müßte uns im einzelnen sagen, welche Rechtsinstitute auf die sacra privata keine Anwendung fanden. Wir konnten oben nur auf die in der Anwendbarkeit des Popularinterdikts und der Extrakommerzialität liegende Verschiedenheit hinweisen, ein Unterschied, den wir nicht als einen prinzipiellen anerkennen konnten.

Was dann den anderen Punkt, die Frage nach der persönlichen oder dinglichen Natur jener Rechtsbeschränkungen betrifft, so entstehen hier für die Anhänger der nicht dinglichen Konstruktion Komplikationen, so bald wir an die Möglichkeit einer Veräußerung des konsekrierten Gegenstandes durch den Stifter denken. Gehen dann die Wirkungen der Konsekration einfach unter? Gewiß nicht. Oder geht die persönliche Verbindlichkeit als solche auf den Erwerber über?[55]) Das wäre ein Widerspruch. Denn der Inhalt der Verbindlichkeit geht eben in erster Linie dahin, daß der Verpflichtete sich ebenso wie jeder andere gewisser Einwirkungen auf die Sache zu enthalten hat, zu denen an und für sich der Eigentümer berechtigt ist. Trifft diese persönliche Verpflichtung u. a. den jeweiligen Eigentümer, so liegt eben eine dingliche Beschränkung des Eigentums vor. Wir müßten uns also die Sache so denken, daß der konsekrierte Gegenstand durch die Veräußerung von der religio be-

freit, der Stifter aber verpflichtet wird, ein anderes sacrum privatum an seine Stelle zu setzen. Dem könnte er sich nur dadurch entziehen, daß er den Erwerber zur Übernahme seiner sakralen Verpflichtung bestimmt. Aber diese Konstruktion ist nicht recht überzeugend. Die freiwillig übernommenen sakralrechtlichen Verbindlichkeiten sind in der Regel höchst persönlicher Natur.[56]) Das spricht nicht nur gegen eine vertragsmäßige Übernahme, sondern müßte auch beim Tode des Stifters das Erlöschen der Verpflichtung zur Folge haben. Davon ist aber keine Rede. Auch die Terminologie der Quellen deutet darauf hin, daß man den konsekrierten Gegenstand selbst und nicht den Stifter von der religio befangen ansah. Denn sie bezeichnen die Sache selbst als religione obligatam, a nobis remotam u. dergl.[57]) Wir können also unseren Exkurs über die sacra privata mit der bestimmten Vermutung schließen, daß die consecratio privata den Gegenstand mit dinglicher Wirkung dem menschlichen Gebrauch entzogen und dem Dienste der Götter bestimmt habe.[58] u.[59])

Um nun wieder zu unserem Ausgangspunkte zurückzukehren, zu der Frage, ob zur Begründung eines sacrum im technischen Sinn ein Akt der Staatsgewalt erforderlich ist, so wissen wir jetzt, daß, wo die auctoritas populi Romani fehlt, möglicherweise ein sacrum privatum mit seinen die wirtschaftliche Verwendbarkeit der Sache nahezu aufhebenden Folgen entstehen konnte. Daß private Willkür solche auch nationalökonomisch hochbedeutsame Wirkungen herbeiführen konnte, mag man sich dadurch erklären, daß man sie hier nur als natürliche Folge der Konsekration ansah und in dieser selbst nur die Übereignung an die Götter erblickte. Je mächtiger eben der Erwerber einer Sache ist, um so weniger Aussicht besteht, daß die Sache wieder auf dem Markt erscheinen wird. Diesen wirtschaftlichen Folgen gegenüber spielen die in der Extrakommerzialität bedingten keine große Rolle. Und nun sollten wir annehmen, daß man jene bedeutsameren Wirkungen als Konsequenzen der an die Götter erfolgten Auflassung habe passieren lassen, bei der Extrakommerzialität aber Halt gemacht und erklärt habe, daß sie nicht als natürliche Folge der Auflassung anerkannt, sondern einem Akt der Gesetzgebung vorbehalten werden müsse? Das ist unwahrschein-

lich, um so unwahrscheinlicher, wenn wir bedenken, wie die Römer doch feinfühlig empfunden haben, daß auch die Verfügung über die nuda proprietas einer den Göttern gewidmeten Sache möglicherweise den Versuch enthält, eine kleine Nebennutzung für den Menschen aus einer Sache herauszuschlagen, die den Göttern allein gehören sollte. Und so werden wir wohl den Gedanken, daß das „ex auctoritate populi Romani" zu verstehen sei als das Erfordernis eines Aktes der Staatsgewalt, als einen Konstruktionsversuch bezeichnen dürfen, der nicht zu überzeugen vermag und dem wir uns lieber nicht anschließen möchten.

Können nur Tempel, die vom Staat gestiftet worden sind, durch Konsekration zu res sacrae gemacht werden? Manche nehmen das an,[60]) um auf diesem Wege eine Erklärung für das ex auctoritate populi Romani zu finden. Natürlich dürfen wir uns das nicht so denken, daß nur der Staat Tempel habe stiften dürfen, sondern man glaubt, daß nur die vom Staat errichteten Kultstätten des besonderen rechtlichen Schutzes, der im Sazertätsbegriff bedingt ist, würdig gewesen seien. Der Gedanke hat für uns nichts Ungewohntes. Etwas ähnliches haben wir in den modernen öffentlichen Sachen. Immerhin bestehen erhebliche Unterschiede. Die öffentlichen Sachen dienen öffentlichen Zwecken, und ihre sogenannte Extrakommerzialität soll dazu dienen, daß sie ihrer Aufgabe erhalten bleiben, ohne durch privatrechtliche Ansprüche Dritter ihnen entzogen werden zu können. Wie das zugeht ist bekanntlich bestritten. Die Einen wollen die Extrakommerzialität als ein privatrechtliches Privileg derjenigen öffentlichen Korporation auffassen, die als Eigentümerin oder sonst Berechtigte der Sache die Bestimmung gegeben hat und geben konnte, öffentlichen Zwecken zu dienen. Das Privileg soll darin bestehen, daß das Eigentum oder Recht der Korporation, das die Grundlage für jene Zweckbestimmung zu bilden scheint, den Gefahren nicht ausgesetzt sein soll, denen sonst der Eigentümer oder Berechtigte im Interesse der allgemeinen Rechtssicherheit und Ordnung sich unterwerfen muß. Die Anderen sehen in der öffentlichen Zweckbestimmung eine Last, die der Sache von der Staatsgewalt auferlegt wurde und ihr nunmehr anhaftet, einerlei welche Privatrechtsverhältnisse an ihr bestehen. Soweit diese mit der Zweck-

bestimmung in Widerspruch stehen, haben sie dann eben nur problematischen Wert. In beiden Fällen wird nun die Öffentlichkeit der Sache dadurch bedingt, daß der Gegenstand vom Staat oder einem Kommunalverband seinem Zweck gewidmet worden ist. Aber das ist nur Nebensache. Die Hauptsache bleibt, daß der Gegenstand einem Bedürfnisse der Allgemeinheit, das der Staat zu befriedigen verpflichtet oder berechtigt erscheint, zu dienen bestimmt und geeignet ist. Eine solche Bestimmung kann auch ein Privater Teilen seines Vermögens geben, indem er z. B. einen für den allgemeinen Verkehr unentbehrlichen Durchgang freiwillig öffnet. Wenn nun einer solchen Sache die Eigenschaften einer öffentlichen Sache nicht zuerkannt werden, so geschieht das, weil durch die Verleihung jener Qualitäten ja doch nur ein halber Erfolg erzielt werden könnte. Denn dem Eigentümer beibt es jederzeit unbenommen, die Zweckbestimmung seiner Sache wieder aufzuheben. Anders nur, wenn er sich dem Staat oder der Gemeinde gegenüber bindet, etwa durch Begründung einer Dienstbarkeit. Aber in diesem letzteren Falle erscheint eben rechtlich nicht der Privatmann, sondern der Staat bezw. die Gemeinde als Stifter, mag auch vom wirtschaftlichen Standpunkt aus der Private allein Stifter sein. Die Beschränkung des Begriffs der öffentlichen Sache auf die vom Staat gestifteten wäre unnötig, wenn der Privatmann, der seine Sache dem öffentlichen Gebrauch widmen will, die Möglichkeit hätte, hier durch Rechtsgeschäft eine dingliche Last auf die Sache zu legen, der ein subjektives Recht nicht entspräche. Aber das kann er nach heutigem Recht nicht. Dagegen besteht eine solche Möglichkeit nach römischem Sakralrecht. Dort haben wir eben in der Konsekration ein einseitiges Rechtsgeschäft, das einer Sache eine solche subjektlose Last auferlegt. Ein (privatrechtlicher) Grund, die von Privaten gestifteten Tempel anders zu behandeln als die vom Staat angelegten, besteht daher an sich nicht. Fraglich bleibt nur, ob auch jene eigentlichen öffentlichen Zwecken dienen. Hier müssen wir uns nun vor allem vergegenwärtigen, daß der Zweck, zu dem man im heidnischen Rom Tempel errichtet hat, mit den Motiven, die heutigentags eine Korporation des öffentlichen Rechts veranlassen eine Kirche zu bauen, recht wenig Ähnlichkeit haben. Man baut heutzutage Kirchen mit

ähnlichen Gedanken, mit denen man etwa höhere Schulen, öffentliche Bäder, staatliche Theater und Museen errichtet: Dem Volk soll Gelegenheit geboten werden, gewissen begrüßenswerten Neigungen — hier handelt es sich um religiöse — nachzugehen. Da sich das Volk in der Kirche versammelt, sollen sie groß sein, und da man oft in die Kirche geht, sollen auch die Entfernungen nicht zu bedeutend sein. Danach bemißt sich der öffentliche Bedarf an Kirchen und damit dann in letzter Linie auch die Beantwortung der Frage, ob sie öffentlichen Zwecken dienen. Das alte heidnische Rom kannte diese Gesichtspunkte nicht. In seiner Zeit hat jeder Tempelbau vornehmlich den Charakter eines Ehrenopfers, das zur dauernden Ehrung den Göttern dargebracht wird.[61]) Darum ist der Bedarf an Tempeln mathematisch ausgedrückt unendlich groß, und wir können niemals annehmen, daß ein Tempel des öffentlichen Charakters entbehre, weil er für den öffentlichen Bedarf keine Rolle spiele. Wenn wir also die Tempel hinsichtlich ihres Zweckes überhaupt einteilen wollen, so können wir das nur in der Weise, daß wir fragen, sind sie zum Heil der Allgemeinheit errichtet oder zum Heile eines einzelnen? Die letzteren wollen wir hier von vornherein ausnehmen und zugeben, daß sie nicht sacra im engsten Sinn gewesen seien. Bezüglich der ersteren müssen wir dagegen abermals unterscheiden zwischen denjenigen, die Private für das Heil der Allgemeinheit stiften und denen, die der Staat zu diesem Zwecke baut. Können wir annehmen, daß die Rechtsordnung diese beiden Kategorien verschieden behandelt habe? Dazu liegt kein Grund vor. Denn die religiösen Vorstellungen der Römer anerkennen vollkommen, daß der einzelne Private für die Allgemeinheit Opfer darbringen kann, ein Gedanke, der seinen deutlichsten Ausdruck in der Devotion findet.[62]) [63]) Somit ist ein überzeugender innerer Grund für eine verschiedene Behandlung der beiden Gruppen nicht einzusehen. Wenn aber weder ein innerer Grund noch ein in der Gestaltung der äußeren Rechtsentwicklung liegender äußerer Anlaß eine verschiedene Behandlung der vom Staat und der vom einzelnen für den Staat gestifteten Tempel rechtfertigt, so verliert der Versuch, in der auctoritas populi Romani das Erfordernis der Widmung durch den Staat zu sehen, jede Wahrscheinlichkeit.

Was hat es dann aber mit der auctoritas populi Romani für eine Bewandtnis? Wir werden annehmen müssen, daß es sich hier überhaupt nicht um ein im Wesen der Konsekration begründetes Erfordernis handelt. Vielmehr ist dieses von außen her durch die staatliche Gesetzgebung entstanden.[64]) Einen Gewährsmann dafür haben wir in Cicero, der uns erzählt, ein altes tribunizisches Gesetz — von Quintus Papirius rogiert — habe verboten iniussu populi terram, aedem, aram consecrari.[65]) Für sich allein wäre das kein ausreichender Beweis. Denn ganz abgesehen davon, daß der Redner hier im vollsten Sinne des Wortes „pro domo" spricht und vielleicht in tendenziöser Absicht einen alten Rechtsgrundsatz in etwas konkretere Formen kleidet, so wissen wir ja, selbst wenn wir jene lex Papiria als historisch ansehen wollen, nicht, ob sie ein wirkliches novum brachte, oder vielleicht nur einen alten durch neuere Mißbräuche in Vergessenheit geratenden Rechtsgrundsatz in Erinnerung bringen wollte. Aber im Zusammenhang mit unseren oben gemachten Ausführungen können uns die Worte Ciceros als willkommene Bestätigung dienen. Welche Gründe für die Erlassung eines solchen Gesetzes maßgebend waren, wissen wir nicht. Mommsen vermutet, daß man die staatliche Kultusbaulast nicht allzusehr habe anwachsen lassen wollen; vielleicht dürfen wir aber auch noch an die bekannte Tatsache denken, daß man in der Errichtung einer neuen Kultstätte immer eine Schwächung des Ansehens der alten sah, weshalb die Stiftung eines neuen Tempels auch vom Standpunkt der Religion aus ihre zwei Seiten hatte.[66])

Diese ganze Konstruktion bringt aber eine große Schwierigkeit mit sich: Wenn die auctoritas populi Romani nicht zum Wesen der consecratio publica gehört, worin liegt dann der Grund für die Unterscheidung zwischen consecratio publica und consecratio privata? Materiell jedenfalls darin, daß die eine für die Allgemeinheit, die andere für den einzelnen dargebracht wurde. Daraus erklärt sich dann auch, warum die sacra publica vom Staat zu erhalten und zu verwalten waren, die sacra privata aber vom privaten Stifter. Aber dieser Unterschied ist bloß etwas gedachtes und müßte daher jedenfalls auch deutlich zum Ausdruck kommen.

Wie das geschah, wissen wir nicht, aber wir können eines vermuten: Die Konsekration eines sacrum publicum geschah sicher nicht in der Weise, daß der Stifter das Heiligtum in aller Stille weihte und dann das Volk vor die vollzogene Tatsache stellte. Das hätte nicht seinem Interesse entsprochen. Denn wer für das Volk einen Tempel weihen wollte, hat sicherlich für eine gewisse Popularität seiner Absicht gesorgt. Auch das Volk konnte mit der bloßen Mitteilung, daß einer vor einiger Zeit einen Tempel zum Heil der Allgemeinheit gestiftet habe, kaum zufrieden sein. Das wäre eine gar zu bequeme Art gewesen, die Unterhaltungskosten auf den Staat abzuwälzen. Wir können also wohl annehmen, daß die Weihe eines sacrum publicum öffentlich vor sich ging und das Volk in irgend einer Form teilnahm, und sei es auch nur in der Weise, daß die Weihe vor dem zusammengerufenen Volk stattfand.[67]) Einen solchen Hergang erzählt uns Livius von der Stiftung des Tempels der Pudicitia Plebeja. Demnach hätte die Unterscheidung zwischen sacra publica und sacra privata ursprünglich einen anderen Sinn gehabt als später. Früher hätte sie die Weihe vor versammeltem Volk der im Hause, im Kreis der Familie ꝛc. vorgenommenen gegenüber gestellt, später dagegen das entscheidende Merkmal darin gesehen, daß die eine Weihe ex auctoritate populi Romani erfolgte, die andere nicht. Die erstere Unterscheidung ist durch die letztere für die Praxis gegenstandslos geworden, weshalb sie nicht mehr weiter hervorgehoben werden mußte. Immerhin bleibt die frühere Unterscheidung die juristisch wertvollere, weil sie auf das Wesen der Sache eingeht, und wir dürfen vielleicht annehmen, daß die klassischen Juristen an diese gedacht haben, wenn sie davon sprechen, daß diejenigen Gegenstände zu den sacra privata gehören, die einer suae religionis causa oder privatim weiht.

Fand die consecratio publica älteren Stils vor versammeltem Volk statt, so müssen wir uns fragen, ob das Volk richtig versammelt war, wenn die Priester fehlten. Wir haben oben in dem Ausdruck consecrare per (= apud) pontificem oder pro pontifice einen Anhaltspunkt dafür zu finden geglaubt, daß ursprünglich — unbeschadet des Charakters der Konsekration als einseitige Anrede an die Götter —

eine Beteiligung der pontifices bei der Weihe als wesentlich angesehen wurde. Wäre es nicht möglich, daß man seinerzeit geglaubt hat, die Weihe, die ein Privater zum Heil der Allgemeinheit darbringt, sei nur dann richtig ‚publice' vollzogen, wenn das collegium pontificum oder auch nur einer von ihnen assistierte? Ich möchte das nicht unbedingt von der Hand weisen, auch wenn wir von einer ad-dictio, einer Bekräftigung des Aktes durch den Priester, nichts hören.

Welche Gegenstände sind geeignet, als Objekt der Konsekration zu dienen? Aelius Gallus[68]) nennt hier im Zusammenhange aedis, ara, signum, locus, pecunia sive quid aliud. Was man sich unter diesem quid aliud vorzustellen habe, darüber sind die Ansichten geteilt. Die einen denken an Kultgeräte, die anderen an Weihegeschenke. Aber das sind nur Beispiele, von denen wir nicht einmal bestimmt wissen, ob sie als selbständige Konsekrationsobjekte vorkamen, jedenfalls bestand kein zwingender Grund, sie zu konsekrieren. Denn ein Verbot der Verwendung unkonsekrierter Gegenstände bestand nicht einmal bei den eigentlichsten Kultgeräten. Anderseits aber stellt der oben gewonnene Konsekrationsbegriff keinerlei besondere Anforderungen an die zu weihende Sache, so daß man zunächst wohl annehmen muß, daß jeder beliebige Gegenstand die Fähigkeit gehabt habe, das Objekt einer Konsekration zu bilden. Praktisch dürfte jedoch das Anwendungsgebiet der Konsekration, namentlich soweit Mobilien in Frage kommen, noch viel enger begrenzt gewesen sein, und wir können annehmen, daß die selbständige Weihung von beweglichem Gut schon verhältnismäßig früh überhaupt außer Übung kam. Bereits die lex Papiria erwähnt sie nicht mehr. Möglich ist allerdings, daß man das Gesetz absichtlich auf Immobilien beschränkte, weil bei diesen die Unterhaltungspflicht, die ja nach Mommsen den Anstoß zu jenem Gesetz gegeben haben soll, für den Staat am lästigsten gewesen sein mag. Aber selbst wenn die Mobiliarkonsekration auf diese Weise die lex Papiria überdauert haben sollte, so muß sie doch noch vor der klassischen Zeit vollständig verschwunden gewesen sein. Denn wenn sich das Erfordernis der auctoritas populi Romani nicht auf sie bezogen hätte und wenn sie noch in Übung gewesen wäre, so würden wir sicher eine entsprechende Bemerkung in den Quellen finden. Das

ist aber nicht der Fall. Die Vorstellung, daß die Konsekration von Weihegeschenken u dergl. — vorausgesetzt, daß sie jemals Usus war — im Lauf der Zeit außer Gebrauch gekommen sei, hat nichts Unwahrscheinliches an sich. Die Consecratio publica alten Stils war immer etwas arg Umständliches. Fast genau die gleiche Wirkung konnte man auf einem viel einfacheren Weg erreichen, indem man das betreffende Geschenk dem Tempelfond einverleibte.[69]) Diese Möglichkeit und der Umstand, daß die auf diesem Wege gestifteten Gegenstände mißbräuchlich ebenfalls res sacrae genannt werden, läßt jeden Versuch einer genaueren Ermittlung der Konsekrationsobjekte als aussichtslos erscheinen.

Damit sind wir am Ende unserer Arbeit angelangt. Um uns ihr Ergebnis noch einmal kurz vor Augen zu führen, so haben wir gesehen, daß diejenigen Gegenstände res sacrae genannt werden, welche einer durch eine einseitige, an bestimmte Worte und Formen gebundene Erklärung den Göttern zuweist, sofern diese Widmung zum Heil des Staates und öffentlich vorgenommen wird. Seit dann durch positive Gesetzgebung die Widmung seitens Privater verboten wurde, kommt als weiteres Erfordernis die Stiftung durch den Staat hinzu.

Das ist die heidnische Grundlage des christlichen Begriffs der res sacrae. Dem weiteren Verlauf der Entwicklung des juristischen Sazertätsbegriffs nachzugehen, wird die Aufgabe einer späteren Darstellung sein.

Anmerkungen.

[1]) Der Ausdruck res extra commercium ist übrigens nicht quellenmäßig: Wappäus S. 5.

[2]) Als Definitionen bezeichnet sie Galante S. 4.

[3]) Es bestehen verschiedene Lesarten, die aber für uns an dieser Stelle gleichwertig sind.

[4]) Es kommt auch die Lesart privatae vor (cf. Glücks ausf. Erl. 2. Teil (1791) S. 407).

[5]) Der Ausdruck stammt von Pernice S. 1151 Anm. 1.

[6]) Die ältere Literatur wird zumeist als recht unfruchtbar bezeichnet, Kurze Übersichten über den Inhalt eines Teiles der Literatur geben Meurer I. 179 ff. und Galante § 2, aber ohne den Versuch einer systematischen Verarbeitung.

[7]) Dieser Ausspruch wird von Meurer I, S. 180 vollkommen mißverstanden.

[8]) cf. zum Folgenden: Wissowa, Religion und Kultus der Römer. S. 327 ff., 349 ff., 454 ff.; Marquardt III, 201; Pottier b. Darembg.-Saglio s. v. Lustratio.

[9]) Mazoch, S. 80: verissima definitio si dixeris dedicare idem esse quod usui dicare seu addicere.

[10]) So Facciolatus, cit. bei Mazoch S. 83. Mazoch sagt: „Ac miror Facciolatum . . dedicare in funus et dedicare in sacrum ita interpretari quasi sit funeris et sacri impensas insumere. Neutrum verum est.“ Dazu bemerkt Meurer I, 184: „Mazoch hält diesen Ausdruck“ (nämlich in sacrum dedicare) „mit Facciolatus unter offenbarer Verwechslung mit der vorhin zitierten Stelle des Paulus“ (nämlich l. 19. D. 15. 3. filius familias togam emit. mortuo deinde eo pater . . . dedicavit eam in funus eius) „für identisch mit in funeris et sacri impensas insumere p. 83,“ eine Bemerkung, die nicht recht verständlich ist.

[11]) Ähnlich wird bei Passow ἱερός erklärt: „heilig“, . . in irgend einer Beziehung zur Gottheit stehend.

[12]) Ähnlich Meurer I, S. 172.

[13]) Mazoch wird von Meurer mehrfach sehr mißverstanden und infolgedessen viel zu gering eingeschätzt. S. 97 sagt Mazoch: ex his, quae hactenus edisserui satis intellegitur, templorum . . dedicationem ab eorum consecratione sedulo distinguendam: nam illa nihil aliud est quam ἐγκαινισμός, id est primus rei usus, haec vero antequam res in usum traduceretur, certis ritibus formulisque conceptis perficiebatur. Meurer I, 179 hält das illa . . haec vero nicht für eine Gegenüberstellung und bezieht beides auf dedicatio: natürlich gibt es dann keinen Sinn mehr. Ebenfalls S. 97 sagt Mazoch: Jam quemadmodum in templo dedicando pontifex templi postem teneret, quaeve sollemnia verba praeiret, quae subinde is, qui dedicationi praeesset pronuntiaret, ea quia iam multi atque in primis Brissonius Gutheriusque exponere iam diu occuparunt, nihil causae esse video, quamobrem actum agam. quare ad eos lectorem rejicio." Das zitiert Meurer folgendermaßen p. 97: „Jam quemadmodum in templo dedicando pontifex templi postem teneret, quaeve sollemnia verba praeiret, quae subinde is qui dedicationi praeesset pronuntiaret . . . nihil causae esse video quamobrem actum," und bemerkt dazu, daß Mazoch hier selbst gestehe, die Zeremonien nicht verstanden zu haben. (I, S. 194.)

[14]) Das scheint Meurer I, 181 entgangen zu sein.

[15]) Ernesti, Clav. Cic. s. v. Cons. In hanc rem etiam multum disputat Gutherus Jur. Pont. III, 13. IV, 22. sed, ut omnia, parum accurate.

[16]) Tüb. theol. Quart. 1878 S. 393 und Kirchengut S. 17.

[17]) Das gilt in dieser Bestimmtheit natürlich nur für die einfachen Verhältnisse des römischen Staates. Für den modernen Staat kommt noch als weitere Möglichkeit das Ignorieren hinzu.

[18]) Wissowa b. Pauly s. v. augures und Rel. u. K. d. Röm. bezeichnet den Ausdruck: inauguratio loci als nicht quellenmäßig.

[19]) Marquardt III, 157 Anm. 1, wo der Ton auf dem Worte „fertige" Gebäude liegt; cf. auch Weissenborn, Leipzig 1853 zu Liv. I, 8.

[20]) Marquardt III, 148 Anm. 2 sagt, daß Romulus hier als Augur gesprochen habe. Ebenso Meurer I, 186.

[21]) Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon s. v. Konsekrat. 3. Bd. Freibg. 1884. „K. heißt die Ausscheidung einer Person oder Sache vom gewöhnlichen Gebrauch und die besondere Weihung derselben für den göttlichen Kult."

[22]) s. v. consecratio: Cicéron en (de la cons. et de la ded.) indique la différence en faisant entendre que la consécration n'implique aucun droit, tandis que la dédicace est essentiellement religieuse. (Cic. pro domo 48: an consecratio nullum habet ius etc.)

[23]) Mommsen II, 1. S. 58: „Es kennt das Sakralrecht auch einen besonderen, der privatrechtlichen Manzipation parallelen Erwerbungsakt, die Konsekration, welche wie jede Erwerbung zunächst durch den Erwerber oder dessen Vertreter, im allgemeinen also durch die Pontifices vollzogen wird.

[24]) Pernice S. 1150.

[25]) Pernice S. 1143. Wissowa R. u. K. d. R. 399.

[26]) Pernice S. 1146. Wenn er ebd. das votum als causa der Dedikation bezeichnet, so will er wohl kaum damit sagen, daß eine ohne gültiges votum erfolgte Dedikation eine Leistung ‚sine causa' gewesen sei.

[27]) Ausdruck entnommen v. Gerke-Norden, Einl. in d. Altertumswiss.

[28]) Bez. des votum cf. Pernice 1146.

[29]) Ob Mommsen an eine eigentlich juristische Stellvertretung denkt, ist wohl nicht ganz sicher, mehrfach gebraucht er den Ausdruck „Vertreter" im Sinne von „Anwalt fremder Interessen".

[30]) I, § 24 ff. insbes. § 32.

[31]) Das wird von Pernice 1151 Anm. 1 versucht. Eine Kritik von seinem Hinweis auf die zwei „typischen Konsekrationsfälle" s. bei Galante S. 11.

[32]) Wagner cap. 47: illud certum est sollemni more fuisse dictum dare se, dicare, dedicare numini.

[33]) Wissowa S. 331 nimmt daran keinen Anstoß.

[34]) Ob die gleiche Teilung des Kultusvermögens auch in Griechenland nachweisbar ist, ist bestritten. cf. Galante S. 16.

[35]) Serv. Aen. 8. 279: apud antiquos etiam mensam cum aris mos erat consecrari, quo die templum consecrabatur.

[36]) Das ist allerdings der Fall bei den res religiosae. Marcian betont hier gerade das Gegensätzliche: (l. 6 §§ 3—4 D I, 8.) Sacrae autem res sunt hae,..... cet. Religiosum autem locum unus quisque sua voluntate facit dum mortuum infert in locum suum. Hier ist eben der Natur der Sache nach nicht zu befürchten, daß die Willkür des „Eigentümers" den Zweck oft wechselt. Zudem wäre ein solcher Wechsel kontrollierbar.

[37]) Labeo I, 257. Er spricht hier von einem „Obereigentum" des Staates, weshalb ihn Meurer (I, 278) und Gierke (III, 64) angreifen. Letzteres meines Erachtens mit Unrecht. Pernice stellt mit seinem „Obereigentum" gar keinen juristischen Begriff auf. Wenn er das tun wollte, so würde er doch auch sagen, worin dessen Wesen seiner Ansicht nach besteht. Dernburg I, 161 folgt Pernice, nimmt aber wirkliches Eigentum der Götter an.

[38]) Das nimmt u. a. Savigny Bd. II, S. 246 an. Dagegen habe der Tempelfond in späterer Zeit und ausnahmsweise — in der Regel sei er einfach Staatsgut gewesen — eine juristische Person nach Art der Stiftungen dargestellt. Die Götter aber habe man sich anthropomorph genug gedacht, um in ihnen an dieser Stelle die hinter jeder Stiftung stehenden realen Persönlichkeiten zu erblicken. „Affermazioni contradittorie" (Galante S. 23) möchte ich das nicht nennen.

[39]) Nicht nur bei den Römern. cf. Otto I, 261 und Wenger S. 118. Der Anwendbarkeit dieser Ausdrucksweise kam die bekannte Tatsache sehr zu statten, daß man den an einer bestimmten Kultstätte verehrten Gott unter dem Namen dieser Kultstätte gewissermassen zu einer selbständigen Persön-

lichkeit machte. Pernice spricht, um sich einerseits dieser Denkform bedienen zu können, andererseits sich doch nicht durch einen juristischen terminus technicus festzulegen von „Gottangehörigkeit". Labeo I, 258.

[40]) A. M. insbesondere Gierke III, 64 und Meurer I, § 50. Ihm folgt Glück, Serie der Bücher 43/44 4. Teil S. 11. Ähnlich auch schon Teil 2 (1791). S. 407.

[41]) Wenn nicht zugleich bewiesen würde, daß man sie wirklich als Eigentumssubjekte ansah.

[42]) Oder sollen wir sagen: „Die Römer haben die res sacrae als außerhalb des Eigentums stehend angesehen. Wir wissen es aber besser und wissen, daß sie doch im Eigentum standen und zwar waren die Götter Eigentümer, die ja nach römischer Anschauung durchaus eigentumsfähig waren?" Das wäre doch eine Vermengung moderner und antiker Anschauung, ein Anachronismus.

[43]) Mommsen, der in seinem römischen Staatsrecht der Divinialeigentumstheorie nahestand, vertritt in seinem nachgelassenen Aufsatz in der Zeitschrift der Savignystiftung rom. Abt. Bd. 25 S 44 den Gedanken des Staatseigentums, jedoch — wie es scheint — ohne diesem Problem eine besondere Bedeutung zuzuweisen. Mitteis S. 392 nimmt Staatseigentum an. Nominell seien jedoch die Götter im Verkehr als Rechtssubjekte aufgetreten. Wogegen Pernice, Labeo I, 258/9 eine positive Eigentumskonstruktion ablehnt. Daran hält er auch in den Sitzungsberichten S. 1152 Anm. 8 fest. Das einzige, das er als positive Charakterisierung gelten lassen möchte, ist, daß er die „vermögensrechtlichen Verhältnisse der Tempel" als etwas den Stiftungen ähnliches bezeichnet.

[44]) cf. Pernice, Labeo I, 259, wo allerdings die Trennung von res sacrae i. e. S. und Tempelfond nicht eigentlich berücksichtigt wird. (Gierke III, 64.)

[45]) A. M. Tretzel in Seuff. Bl. f. R.-Anw. 1907 S. 708 ff., der augenscheinlich annimmt, daß mit dem Divinialeigentum die rechtliche Sonderstellung der res sacrae stehe und falle. Denn er sagt, der römisch-heidnische Sacralbegriff sei auf christliche Verhältnisse nicht anwendbar, weil „die christliche Auffassung, welche Gott als Geist ansieht . . . das Divinialeigentum rechtlich nicht anerkennen" konnte. Übrigens halte ich es auch noch nicht für ausgemacht, daß das heidnische Rom dem Gedanken eines Divinialeigentums näher gestanden habe als das Christentum.

[46]) . . . quod emptum erit aere aut argento, eis rebus eadem lex esto, quasi si dedicatum sit.

[47]) cf. hieher außer den oben im Text genannten Quellen insbesondere Cic. de domo sua 48 ff. So Meurer I, 175 Anm. 1, 177 und 195. Er bezeichnet S. 195 die Zustimmung des Volkes als eine „rechtliche und nationalökonomische Notwendigkeit," weil die consecratio nicht nur bestehende „Rechtsverhältnisse aufhebt, sondern auch die Bildung neuer unmöglich macht." S. 177 stellt er den Begriff einer (aktiven) „Konsekrationsfähigkeit" auf,

welche sich aus der Staatsgewalt herleitet und entweder ein Ausfluß des imperium und (soll wohl = oder zu verstehen sein; die Vestalinnen besaßen doch kein imperium) sacerdotium ist, oder selbständig verliehen wurde. Auf diese letztere Verleihung einer öffentlichen Machtbefugnis bezieht er das: nisi eum populus Romanus nominatim praefecisset. Wir beziehen diesen Ausspruch mit Wissowa 339 und Mommsen II, 449 Anm. 3 auf die privatrechtliche Ermächtigung zur Verfügung über Staatsgut. Übrigens verlangt Meurer außer der Vornahme der Dedikation durch einen Vertreter der Staatsgewalt auch noch die Widmung durch den Staat, und nur auf diese letztere scheint er den Ausdruck ex auctoritate populi Romani zu beziehen.

Wissowa bei Pauly s. v. consecratio sagt allgemeiner, es gelte „als Rechtssatz, daß eine Konsekration nur unter Mitwirkung der staatsrechtlichen Faktoren geschehen könne," weil die Konsekration die Staatskasse belaste und res extra commercium schaffe.

[48]) Meurer I, 176.

[49]) Meurer I, 183 unterscheidet: sacrum im juristischen und im nichtjuristischen Sinn. Ersteres ist das durch Konsekration begründete. Es zerfällt in zwei Gruppen: sacrum publicum (d. i. das sacrum „im engsten juristisch-technischen Sinn") und sacrum privatum. Letzteres läßt er als nicht in den Rahmen seiner Arbeit fallend beiseite.

[50]) Wissowa bei Pauly s. v. consecro hält die consecratio privata für einen formlosen, ohne priesterliche Mitwirkung erfolgenden Akt. A. M. Pottier b. Darembg.-Saglio s. v. dedicatio: la dédicace privée devait reproduire sous une forme plus simple les rites de la dédicace solennelle, prononcée au nom de la cité.

[51]) Notwendig ist sie nicht. Pernice Sitzungsber. 1152.

[52]) Wissowa 336. cit. das. Festus p. 344. W. bezieht diese zensorische Rüge im Gegensatz zu Mommsen auf ein sacrum privatum, nicht auf ein sacrum publicum.

[53]) A. M. Uhrig, S. 404, Anm. 1, der sie als „liturgisches, aber nicht juristisches sacrum" bezeichnet. Er drückt sich übrigens damit ungenau aus. Von seinem Standpunkt aus sollte er sagen „liturgisches aber nicht zugleich juristisches sacrum". A. M. auch Pernice, Sitzungsber. 1153, wenigstens dem Wortlaut nach. Wie er sich die „Extrakommerzialität nach geistlichem Recht" vorstellt und ob dieser Begriff nach damaliger Auffassung für den Juristen ein non existens ist, sagt er uns nicht. Seine Konstruktion der Gaiusstelle (l. 3. D. 44, 6) spricht gegen diese letztere Ansicht.

[54]) Die Verehrung einer nicht öffentlich verehrten Gottheit war ja nicht eine eigene Religion. cf. Marquardt III, 31.

[55]) Pernice, Sitzungsber. 1153 sagt, Mißbrauch des sacrum privatum zu menschlichen Zwecken sei ein Verstoß gegen die göttliche Ordnung „nicht bloß für den Weihenden selbst, sondern auch für seinen Rechtsnachfolger". Ob er damit den Universalsukzessor oder den Singularsukzessor meint, ferner

ob er die Wirkung für Dritte ausschließen will, oder als selbstverständlich ansieht, ist zunächst nicht sicher. S. 1154 läßt er aber die von einem besitzenden Nichteigentümer erfolgte consecratio privata für den Eigentümer (wenigstens formell) gelten, worin wohl zum Ausdruck kommt, daß er die Wirkung für dinglich hält.

[56]) Pernice, Sitzungsber. 1149.

[57]) Pernice, Sitzungsber. 1153, Anm. 3. cf. hierher De Marchi pag. 290.

[58]) Daß das Privatrecht unter dem zivilrechtlich-technischen Ausdruck res sacrae gleichwohl nur die sacra publica begreift, bleibt von seinem Standpunkt aus begreiflich. Brinz, Pand. II, S. 1042/3 nimmt, wie es scheint, an, daß auch die consecratio privata das Eigentum des Stifters beseitigt, „und Zweckvermögen gebildet" habe. Diesem räumt er aber keine Sonderrechtsstellung ein. Meurer (I, 171/172) schließt aus der allzuknappen Fassung bei Brinz, daß dieser die sacra privata als relativ sacrae ansehe. Ich verstehe Brinz anders: Er denkt sich Marcian in l. 6 § 3 D. 1. 8. bez. § 8 J. 2. 1. (siquis vero auctoritate sua quasi sacrum sibi constituerit sacrum non est sed profanum) in folgendem Sinn übersetzt: wenn einer ... etwas, was (für ihn) an Stelle eines wirklichen sacrum stehen soll (quasi sacrum sibi) ... cet. Das quasi sacrum ist hier subjektiv, im Sinne des Stifters, gebraucht. Dies bringt Brinz in den Worten zum Ausdruck: „höchstens für ihn selber, geschweige denn für jeden Dritten wurde die Sache heilig." An eine Heiligkeit im juristischen Sinn wird hier nicht gedacht. Darum fährt Brinz fort, „eine Heiligkeit, die in Wirklichkeit keine ist".

[59]) Wissowa S. 323 bezeichnet auch die dedicatio privata als einen Akt, durch den man sich „des Eigentums an der .... Sache entäußert und sie an die Gottheit aufläßt," Göttergut werde die Sache nicht. Sie bleibe profan, allerdings von der religio befangen. Aber an wen wird entäußert und aufgelassen, wenn die Sache nicht Göttergut wird? Augenscheinlich gebraucht Wissowa jene Ausdrücke nicht in streng juristischem Sinn. Bei Pauly s. v. dedicatio spricht er von einer „Entäußerung zu Gunsten der Götter" (nicht: an die Götter), und ebd. s. v. consecratio sagt er „daß sich der Eigentümer des zu weihenden Objekts in aller Form dieses Besitzes entäußert, dasselbe zu Gunsten der Gottheit aufläßt". Augenscheinlich denkt Wissowa trotz des Gebrauchs juristisch-technischer Ausdrücke mehr an die wirtschaftliche Seite, an das Aufgeben der Befugnisse, die das Eigentum normalerweise gewährt.

[60]) Wappäus S. 11.

Meurer I, 176 f. betrachtet die Gewährung der auctoritas populi Romani als die von der Vertretung des Staatsärars erteilte Erlaubnis zur Konsekrierung (und damit zur Veräußerung) von Staatsgut. Durch diese Erlaubnis wird aus der in abstracto vorhandenen Fähigkeit des Beamten zu konsekrieren das konkrete Recht, eine bestimmte Sache zu konsekrieren. Nur insoweit dieses Recht besteht, ist der Beamte zur Vertretung des Ärars

befugt. Deshalb bezeichnet Meurer jene Erlaubniserteilung auch als Bevollmächtigung.

[61]) Erst ungefähr seit Seneca beginnt man im Tempeldienst eine sittliche Aufgabe zu erblicken. Marquardt III, 72.

[62]) cf. Festus 245: publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curiis, sacellis. At privata quae pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt.

[63]) Von „sakraler Vertretung" spricht Wissowa S. 339, hat aber dabei augenscheinlich nur die vermögensrechtliche Vertretungsmacht im sakralen Rechtsverkehr im Auge. Dies geht aus seinen Ausführungen bei Pauly s. v. dedicatio hervor. Überhaupt denkt er, wo er von Vertretung bei der Dedikation spricht (so auch bei Pauly s. v. consecratio), nur an die Macht, über fremdes Vermögen zu verfügen. Den Fall, daß ein Privater aus seinen Mitteln einen öffentlichen Tempel herstellen läßt, erwähnt er nicht. Daraus schließe ich, daß er die Stiftung eines Tempels durch den Staat nicht nur als Regel, sondern als Begriffsmerkmal der Öffentlichkeit ansieht. Aber warum?

[64]) So insbes. Pernice, Labeo I, 257 und Sitzungsber. 1152, Abs. 2. Die letztere Stelle, die das im Labeo gesagte zweimal hervorhebt, ohne daß dies durch den Zusammenhang geboten wäre, scheint mir eine Pointe gegen Meurer zu sein.

[65]) Cicero de domo 127. Pottier bei Daremberg-Saglio s. v. dedicatio hält das Gesetz von 304 v. Chr. „ne quis templum aramve iniussu senatus aut tribunorum plebei partis maioris dedicaret" für diese lex Papiria. Anders anscheinend Wissowa bei Pauly s. v. consecratio, der obiges Gesetz für apokryph oder aber für nur auf die Einführung neuer Kulte anwendbar hält. In der ersten Auflage bei Pauly s. v. lex Papiria ist dagegen wieder die Vermutung der Identität beider Gesetze ausgesprochen.

[66]) Marquardt III, 3. S. 20.

[67]) Inwieweit aus diesem Gesichtspunkt, also zwecks Herstellung der Öffentlichkeit, Priester und politische Beamte mitwirken mußten, wird sich schwer sagen lassen.

[68]) s. v. sacrum; bei Huschke Jurisprud. Anteiust. quae supersund S. 31. N. 18.

[69]) A. M. Pottier bei Darembg.-Saglio s. v. dedicatio: „les offrandes, ... dont chacune était sans doute l'objet d'une consécration particulière prononcée par le prêtre . . ."

Literaturangabe.

1. Barnabé Brisson (Brissonius) de formulis et solemnibus populi Romani verbis libri octo. 1557 u. Leipzig 1754.
2. Corpus iuris civilis (mit der von Dionys Gothofredus verbesserten und aus Contii Anmerkung und Cujacii Paratitla vermehrten Glosse) Lugduni 1612.
3. Jakobus Gutherius de vetere iure pontificio urbis Romae libri quattuor. Paris 1612.
4. Alexius Symmachus Mazochius: In Mutilum Campani amphitheatri titulum aliaque nonnullas Campanas inscriptiones commentarius. Neapel 1727.
5. Thomas Wagner: De consecratione templorum Romanorum. Leipzig 1729.
6. Hermann Kemmerich: De natura et usu divisionis rerum in res divini et humani iuris Dissertatio. Wittenberg 1729.
7. Glücks ausführl. Erläuterung der Pandekten, 2. Teil. 1791.
8. Savigny, System d. h. r. R., Bd. II. Berlin 1840.
9. Böcking, Pandekten. Bonn 1853.
10. Danz, Sacraler Schutz. Jena 1857.
11. Walter, Gesch. d. r. R. Bonn 1860.
12. Heinrich Wappäus, zur Lehre von den dem Rechtsverkehr entzogenen Sachen. Göttingen 1867.
13. A. J. Uhrig: Das Kirchengut. Augsburg 1867 (Dillinger Programm).
14. O. Gierke: Das deutsche Genossenschaftsrecht. Berlin 1868 ff.
15. Hinschius, Kirchenrecht d. K. u. P. i. D. 1869 ff.
16. A. Pernice: Marcus Antistius Labeo. Halle 1873, (1. Aufl.).
17. Brinz, Lehrbuch der Pandekten. 1873 ff.
18. Mommsen, Römisches Staatsrecht, 2. Aufl., II. 1. (1876).
19. A. J. Uhrig in der Tübinger theolog. Quartalschrift 1878.
20. Loening, Geschichte des Kirchenrechts. 1878.
21. Chr. Meurer: Der Begriff und Eigentümer der heiligen Sachen. Düsseldorf 1885.
22. A. Pernice: „Zum römischen Sacralrechte" in den Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wissensch. 1885.

23. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung, III. 3., 2. Aufl. 1885.
24. Daremberg-Saglio, Dictionnaire des Antiquités. Paris II. Bd. 1886, (III. Bd. 1892).
25. Jhering, Geist d. r. R. Leipzig 1888.
26. Glücks ausführl. E. d. Pand. Serie der Bücher 43/44. Erlangen 1889 ff.
27. Krieg, Grundriß der römischen Altertümer. Freiburg 1889.
28. Kollath: Über die Geltung der römisch-rechtlichen Grundsätze über die res extra commercium im heutigen Recht. Breslau 1894. (Diss.)
29. Attilio De Marchi: Il culto privato di antica Roma. Mailand I. 1896, II. 1903.
30. Warde Fowler: The roman festivals of the period of the Republic. London 1899.
31. Dernburg, Pandekten. Berlin 1900.
32. Wissowa in Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaften. 4. Bd., 1 u. 2. 1901.
33. Karlowa, Röm. Rechtsgesch. Leipzig 1901.
34. Wissowa: Religion und Kultus der Römer. München 1902.
35. Andrea Galante: La condizione giuridica delle cose sacre. Turin 1903.
36. Mommsen in der Zeitschr. d. Savigny-Stiftung rom. Abt. Bd. 25 (1904), S. 33 ff.
37. Wlassak ebda. S. 81 ff.
38. Walter Otto: Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. Leipzig, I. 1905, II. 1908.
39. Biermann: Die öffentlichen Sachen. Gießen 1905.
40. Leopold Wenger: Die Stellvertretung im Rechte der Papyri. Leipzig 1906.
41. Ernst Rabel in der Zeitschr. d. Savigny-Stiftung rom. Abt., Bd. 27 (1906), S. 290 ff.
42. Wlassak, ebda. Bd. 28 (1907) S. 1 ff.
43. Kormann, Die kirchenrechtlichen Veräußerungsbeschränkungen bei katholischem Kirchengut nach d. bürgerl. R. (Heft 42 der kirchenrechtl. Abhandl. v. Stutz). 1907.
44. Tretzel: „Kirchliche Sachen" in Seuff., Bl. f. R.-Anw. 1907.
45. Ludwig Mitteis: Römisches Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians. Leipzig 1908.
46. Paul Frédérie Girard: Manuel élémentaire de droit romain in der Übers. v. Mayr. Berlin 1908.